COLLECTION PHILOLOGIQUE

RECUEIL

DE TRAVAUX ORIGINAUX OU TRADUITS

RELATIFS A LA

PHILOLOGIE & A L'HISTOIRE LITTERAIRE

NOUVELLE SÉRIE

DIX-NEUVIEME FASCICULE

MATERIAUX POUR SERVIR A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE DE L'INDE,
PAR P. REGNAUD, ELEVE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES,
PREMIERE PARTIE.



PARIS

F. VIEWEG, LIBRAIRE-EDITEUR

LIBRAIRIE A. FRANCK

RUE RICHELIEU, 67

1876

MATÉRIAUX

POUR SERVIR

A L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE DE L'INDE

PAR

P. REGNAUD

ÉLÈVE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

PREMIÈRE PARTIE



PARIS

F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR

LIBRAIRIE A. FRANCK

RUE RICHELIEU, 67

1876

PRÉFACE.

J'exposerai brièvement l'objet et le plan de ce travail.

J'ai pris à tâche de présenter le tableau d'une phase importante de la philosophie de l'Inde d'après les documents les plus caractéristiques et les plus sincères, — je veux dire les plus spécialement consacrés à la spéculation pure et les plus dégagés à l'origine de toute préoccupation de système. Les *Upanishads* anciennes, en effet, sans marquer précisément le début des conceptions philosophiques dans l'Inde, car les hymnes védiques et les *Brâhmaṇas* les avaient devancées sur ce domaine, nous présentent les théories des premières écoles de l'Inde sur la nature des choses, sur la cause première, sur le but de l'existence temporelle, etc., à une époque d'originalité et d'évolution antérieure à la systématisation définitive formulée dans les *sûtras* philosophiques. Je ne me suis pourtant pas arrêté à la limite tracée par cette date importante dans l'histoire de la philosophie indienne. D'abord, elle est assez difficile à fixer, non-seulement d'une manière absolue, mais même dans une chronologie purement relative, par rapport à celle des différentes Upanishads ; en second lieu, je ne crois pas, en dépit du partage et de la fixation des systèmes à

une époque certainement antérieure à celle où furent rédigées plusieurs Upanishads importantes, que la tradition philosophique conservée et développée par celles-ci se soit identifiée dès lors à l'un de ces systèmes, — au védantisme, par exemple, comme on est généralement porté à le croire. La doctrine proprement dite des Upanishads n'a guère été rattachée d'une manière définitive, et non sans moyens artificiels, au système védantique que par Çaṅkara, c'est-à-dire à une époque où la sève propre en était complètement épuisée. Mais jusque-là elle est restée plus ou moins indépendante du *vedânta* ainsi que de toutes les autres théories formulées depuis longtemps en sûtras. Il m'a donc paru nécessaire, non-seulement afin de préciser la doctrine par des textes plus nombreux et présentant des spéculations plus réfléchies, mais encore pour en suivre toute l'évolution originale, d'utiliser des Upanishads très-postérieures à la systématisation des théories orthodoxes.

Détermination faite du cycle philosophique dont j'avais en vue l'exposé et des documents principaux auxquels je devais avoir recours, il me restait à choisir la mode d'exposition qui convenait le mieux à mon sujet et à adopter la division la plus naturelle et la plus claire.

Pour atteindre le premier de ces deux objets, j'avais le choix entre plusieurs méthodes. Je pouvais me borner à donner la traduction des principales Upanishads en les rangeant, autant que faire se peut, dans l'ordre historique ou chronologique ; ou bien, à analyser simplement ces ouvrages sans en rapporter le texte et sans en suivre la pensée sous ses aspects multiples, sinueux et parfois contradictoires.

Mais, sous la première forme, mon travail n'aurait rien eu de particulièrement original et utile : toutes les Upanishads que je me proposais de mettre à contribution ont été traduites et commentées dans les principales langues de l'Europe par des savants autorisés, et le fruit des œuvres de ce genre est depuis longtemps déjà à la portée du public. D'ailleurs, si, comme il semble, les traductions des Upanishads n'ont pas été utilisées jusqu'à présent dans la

mesure de l'importance de ces ouvrages; si, à part de rares exceptions, on n'en a pas tiré parti pour l'étude des origines de la philosophie et de la relation mutuelle des systèmes primitifs, la cause en est, à mon avis, dans les difficultés considérables que les meilleures traductions laissent subsister, et qui sont inhérentes au style et au mode de composition des originaux. Dans les Upanishads, en effet, l'absence de méthode est complète, les digressions abondent, l'enchaînement et le but précis des exposés théoriques ne sont que difficilement entrevus et le débrouillement complet du système exige des recherches et des études dont les traductions ne fournissent que les éléments à l'état brut.

Un exposé trop sec et trop abstrait aurait eu, de son côté, de nombreux désavantages : il aurait exclu l'intérêt qui s'attache aux modes originaux d'expression et d'exposition de la pensée; il n'eût guère permis de marquer par des traits caractéristiques les différences résultant des points de vue divers auxquels se sont placés les initiateurs de la doctrine, ni d'indiquer d'une manière bien précise l'évolution historique des idées ; il aurait enlevé, en un mot, à l'exposé de la doctrine son principal attrait et sa principale utilité.

J'ai jugé à propos d'adopter un moyen terme entre ces deux méthodes également insuffisantes, quoique à des points de vue divers, et, m'inspirant de l'exemple que m'offrait M. Muir dans son riche et substantiel recueil des *Sanskrit Texts*, j'ai procédé par des citations des textes originaux réparties entre les thèmes principaux de la spéculation philosophique et rangées dans l'ordre chronologique sous chacun de ces points de vue de doctrine. J'ai multiplié ces citations autant qu'il m'a paru nécessaire pour présenter sous toutes leurs faces et éclaircir aussi complètement que possible les sujets principaux, et je les ai reliées entre elles par des transitions et des explications destinées à signaler les rapports qui les unissent et à résoudre les difficultés qu'elles soulèvent.

En ce qui regarde la division des matières, j'ai suivi un ordre qui m'a paru indiqué par la nature même du sujet et conforme aux conditions d'un exposé complet et lucide. Une introduction était nécessaire. J'avais, avant tout, à indiquer au lecteur la nature précise des ouvrages classés sous le titre d'Upanishads; je devais lui en exposer la nomenclature et surtout lui soumettre l'ordre chronologique dans lequel on paraît autorisé à les ranger — point d'autant plus important qu'il fournit le principe de l'ordre des matières au cours de chaque paragraphe de l'exposé doctrinal. Il n'était pas inutile enfin de rappeler les travaux principaux dont les Upanishads ont été l'objet tant dans l'Inde même qu'en Europe, et de fournir une bibliographie complète pour toutes celles qui ont été mises à contribution dans cette étude.

Je n'ai pas cru non plus qu'il fût hors de propos, avant de passer à l'examen même de la doctrine, de consacrer un chapitre préliminaire à l'étude de certains faits se rattachant directement à l'origine de la philosophie des Upanishads, comme la modification de l'idée du sacrifice, le rôle des kshatriyas relativement à la propagation initiale de la doctrine et l'opposition de la science par excellence, ou de la science ontologique ou théosophique, à la science védique ou traditionnelle.

Pour la doctrine elle-même, j'avais à considérer les grandes divisions qu'elle comporte naturellement pour en faire l'application à mon exposé. Or, la philosophie de l'*âtman* embrasse trois ordres principaux de considérations :

1° La nature de l'être réel réunissant en soi les conditions opposées, telles que le sujet et l'objet, l'intelligence et la matière, l'absolu et le relatif, etc., dont la distinction apparente donne naissance au monde matériel et aux phénomènes divers dont il est le théâtre;

2° L'univers sensible ou la forme apparente, illusoire même, de l'être, divisé en sujet et objet, etc.;

3° La délivrance ou la notion de l'être véritable, grâce à

laquelle chaque homme peut détruire pour son propre compte les apparences sensibles de l'univers en réunissant mentalement les idées de sujet et d'objet, etc., et en fondant ainsi son individualité temporelle dans l'universalité de l'être infini et éternel.

Conformément à cette division naturelle de la doctrine, le premier chapitre de ce travail traite de l'*âtman* ou de l'être absolu ; le second, qui se subdivise ainsi que le suivant en plusieurs paragraphes, expose les théories relatives à l'origine du monde matériel, et à la nature et aux fonctions des parties qui le composent, c'est-à-dire aux modes généraux de l'être distingué en sujet et objet, etc. ; le troisième et dernier chapitre a pour objet la délivrance et les moyens qui la procurent.

L'exécution de ce plan nécessitait l'examen méthodique des principales idées développées dans les Upanishads, et justifie la qualification de systématique que j'ai donnée à cet exposé.

J'ajouterai encore quelques mots pour rendre compte du choix des Upanishads auxquelles j'ai eu exclusivement recours.

De l'avis de Colebrooke et de la plupart des savants qui ont eu à s'occuper de ce sujet, ces Upanishads sont de beaucoup les plus importantes par les matières dont elles traitent [1] ; à part deux ou trois, la *Çvetâçvatara Up.* la *Maitri Up.* et peut-être la *Mâṇḍûkya Up.*, elles sont aussi incontestablement les plus anciennes. Toutes les autres sont de très-peu d'importance au point de vue de la doctrine qu'elles ne présentent sous aucun jour nouveau, ou ont été rédigées à une époque si tardive que je n'avais rien d'utile à y puiser pour l'objet spécial que j'avais en vue. Dès l'instant d'ailleurs que je m'astreignais à n'user que des textes originaux, j'aurais rencontré des obstacles matériels presque insurmontables à vouloir tirer parti de toutes les Upanishads de

1. La même opinion régnait dans l'Inde, à en juger par la multiplicité relative des manuscrits de ces Upanishads.

l'Atharva Veda, car la plupart n'existent qu'en manuscrit dans l'Inde, et quelques-unes seulement se trouvent dans les bibliothèques de l'*East India House*, de Berlin et de Saint-Pétersbourg. Mais, je le répète, le contenu même de ces ouvrages, autant qu'on en peut juger par les analyses de M. Weber, les place en dehors du cadre de mon travail.

Les Upanishads que j'ai eues à ma disposition sont, à mon avis, les seules qui pouvaient m'être utiles; et, si je suis resté trop loin du but que je m'étais fixé, mon insuffisance en aura été cause plutôt que le défaut de matériaux indispensables.

INTRODUCTION.

§ I.

Notions générales sur les Upanishads.

Ânanda Giri, interprétant un passage du préambule du commentaire de Çankara sur la *Bṛhad-âraṇyaka-Up.* [1] rend compte en ces termes de l'étymologie qu'indique le docteur vedantin pour le mot *upanishad* :

Kathaṃ tasyâs tac chabdavâcyatve 'py etâvân artho labhyate tatrâha, upanipûrvasyeti, asyàrthaḥ, shadḷ viçaraṇagatyavasâdaneshv iti smaryate, sader dhâtor upanipûrvasya kvibantasya sahetusaṃsâranivarttakabrahmavidyârthatvâd upanishacchabdavàcyâ sà bhavaty uktaphalavatî, upaçabdo hi sâmîpyam âha, ... niçabdaç ca niçcayârthas tasmâd aikâtmyaṃ niçcitaṃ, tadvidyà sahetuṃ saṃsâraṃ sâdayatîti upanishad ucyate.

« Comment, même si cette science est désignée par ce mot (upanishad) peut-on arriver à ce sens (que la science de Brahma détruit la transmigration) ? L'auteur (Çankara) le dit en ces termes : « précédé des (préfixes) *upani*, etc. » La racine *sad* s'emploie dit la *smṛti* dans le sens de « se rompre, aller, opprimer. » Cette racine précédée des préfixes *upa* + *ni* et suivie du suffixe *kvip*[2], désignant la science de Brahma comme faisant cesser la transmi-

1. Voici le texte de ce passage :
Seyam brahmavidyopanishacchabdavâcyâ tatparânâm sahetoh samsârasyâtyantâvasâdanât, upanipûrvasya sades tadarthatvât tâdarthyâd grantho'py upanishad ucyate.
« La science de Brahma est appelée *upanishad*, parce qu'elle détruit complètement, pour ceux qui en font leur principal objet, la transmigration et ses causes ; la racine *sad* précédée des préfixes *upa* et *ni* a en effet ce sens. Un livre dont cette science forme l'objet s'appelle aussi Upanishad. »

2. Le suffixe *kvip*, c.-à-d. *v*, est remplacé par un *lopa*, c.-à-d. supprimé.

gration et sa cause, cette science désignée par le mot *upanishad* a bien les fruits qui lui ont été attribués. Le préfixe *upa* exprime en effet la proximité (la réunion) .... *Ni* implique le sens de certitude. Il signifie donc ici que l'unité de l'âme individuelle et de l'âme universelle est certaine. La science de cette unité détruit (racine *sad*) la transmigration et sa cause. C'est dans ce sens qu'elle est appelée Upanishad. »

Cette étymologie, qui suppose une notion claire des conclusions védantiques à l'époque où le mot *upanishad* commença de servir à désigner les thèmes théosophiques ainsi que les ouvrages destinés à les exposer, n'est qu'un simple jeu grammatical. Ce mot ne pouvait avoir, et n'avait pas, comme nous le démontrerons tout-à-l'heure, dès la période des Brâhmaṇas, le sens tout spécial que lui attribuent les commentateurs.

Dans un autre passage de son commentaire sur la *Bṛ. âr. Up.* Çankara semble proposer une autre étymologie pour le mot *upanishad*. Il désigne en ces termes les ouvrages appelés Upanishads.

Upanishadaḥ priyam ity etad upâsîtetyâdyâḥ.

« Les *Upanishads* sont (des ouvrages) commençant par (la formule) « qu'on adore (*upâsîta*) ce qui est cher[1]. »

Il paraît évident que le commentateur a cru reconnaître un rapport entre la répétition fréquente du mot *upâsîta* dans les Upanishads et le titre même de ces ouvrages, de même que certains savants modernes pensent que le titre des Vedas vient de la formule *Yo evaṃ veda* si fréquente dans les Brâhmaṇas.

Il est inutile d'insister longuement pour démontrer l'impossibilité grammaticale de la dérivation du mot Upanishad de *upa* + √ *âs*.

Selon toute apparence la véritable étymologie est bien *upa* + *ni* + √*sad*, mais dans un sens bien différent de celui qu'indiquent les commentateurs.

Upa-ni-sad signifie au sens propre « s'approcher de quelque chose avec intention de se l'approprier » et *upa* + *sad*, « s'approcher de quelqu'un; » plus tard, ce dernier verbe a pris le sens spécial de « s'approcher d'un maître spirituel ou d'un précepteur pour recevoir de lui l'instruction sacrée. » Cet emploi d'*upa-sad* est fréquent dans les Upanis-

1. Cette formule n'est générale que pour le mot *upâsîta;* les autres termes se modifient selon le cas, ainsi que nous le verrons par les passages cités dans ce travail où cette formule se rencontre.

hads. Je me bornerai à en citer l'exemple suivant, *Chândogya Up.* 7. 1. 1.

Adhîhi bhagava iti hopasasâda sanatkumâram nâradah.

« Nârada s'approcha de Sanatkumâra et lui dit : « Vénérable, instruis-moi. »

Upanishad procède du sens combiné de *upa* + *ni* + *sad* et de *upa* + *sad* et signifie donc au sens propre, comme le dit très-bien le Dict. de Saint-Pétersbourg, « l'action de s'asseoir aux pieds d'un autre pour recevoir dans cette posture des communications confidentielles. » De là à leçon, leçon secrète, *rahasyam* [1] la transition est des plus simples. C'est en ce sens que le mot *upanishad* est employé dans les Brâhmanas [2] et les anciennes Upanishads elles-mêmes, dans la *Chând. Up.* 8. 8. 5, par exemple, où les règles de conduite suivies par les Asuras sont appelées leur Upanishad et surtout dans le passage suivant de la *Kena Up.* 32.

Upanishadam bho brûhîty uktâ ta upanishad brâhmîm vâva ta upanishadam abrûmeti.

« Tu nous as dit : « Récite une Upanishad. » Une Upanishad t'a été récitée. Nous t'avons récité l'Upanishad de Brahma. »

Un passage du *Mahâbhârata* V, 1614 cité par M. Muir *Sansk. texts*, tome 4, mentionne, à côté des Upanishads, des ouvrages appelés *Nishads*, ce qui éveillerait l'idée d'une relation entre les uns et les autres, du genre de celle qui existe entre les *Purâṇas* et les *Upapurâṇas*. Mais comme on ne connaît d'ailleurs jusqu'ici aucune partie de la littérature sanskrite qui porte le nom de *Nishad*, M. Muir conjecture judicieusement qu'il s'agit d'une catégorie imaginaire suggérée par la fausse analogie que je viens d'indiquer. Cette explication est d'autant plus vraisemblable que les ouvrages sanskrits pullulent de classifications fantaisistes où figurent des termes dont l'origine est analogue à celle que M. Muir suppose pour *nishad*.

Comme nous le verrons plus loin, les Upanishads anciennes font partie intégrante des Brâhmanas dont elles ne diffèrent ni pour la forme, ni pour le style ni même complètement pour les idées, car plusieurs morceaux des Brâhmanas sembleraient mieux à leur place dans les Upanishads et réciproquement. On ne saurait guère les définir contradictoirement qu'en disant que les Brâhmanas sont plus spécialement liturgiques et les Upanishads

1. *Secretum tegendum*, traduit Anquetil d'après la version persane.
2. Voir les passages du *Çatapatha Brâhmana*, cités par le Dict. de St-P.

plus spécialement théosophiques, ou mieux ontologiques, leur objet principal étant la science de l'être.

Du reste, Çankara lui-même (Introd. du com. sur la *Br. âr Up.*) nous indique d'une façon précise le but, sinon le caractère, des Brâhmaṇas et des Upanishads et je ne saurais mieux faire que de rapporter ses propres expressions.

Sarvathâpy asty âtmâ dehântarasambandhîty evam pratipattur dehântaragateshṭânishṭaprâptiparihâropâyaviçeshârthinas tadviçeshajñâpanâya karmakâṇḍaṃ samârabdhaṃ.

« La partie (des Védas) relative au sacrifice (les Brâhmaṇas) est spécialement destinée à enseigner à celui qui pense que l'*âtman* reste nécessairement uni à des corps successifs, le moyen spécial dont il a besoin pour obtenir ce qu'il désire et éviter ce qu'il redoute dans les existences successives. »

Et plus loin :

Sa esha bîjâṅkurâv ivâvidyâkṛtaḥ saṃsâra âtmani kriyâkârakaphalâdhyâropalakshaṇo' nâdir ananto 'nartha ity etasmâd viraktasyâvidyânivṛttaye tadviparîtabrahmavidyâpratipattyarthopanishad ârabhyate.

« L'Upanishad est entreprise pour faire cesser l'ignorance de celui qui renonce au monde en se disant : « la transmigration qui est produite par l'ignorance, comme la semence et la plante (se produisent mutuellement) a pour caractère essentiel la fausse attribution à l'âme des fruits qui n'appartiennent qu'à l'agent de l'action ; elle est sans commencement, sans terme, et sans avantage » — et elle a pour but de produire la science de Brahma qui est le contraire de cela (l'ignorance et ses effets). »

Nous résumerons ces données dans un langage moins scolastique et plus conforme à nos idées en disant que les Brâhmaṇas ayant en vue l'avenir temporel de l'homme, les Upanishads n'ont souci que de ses intérêts spirituels, c'est-à-dire de son repos éternel au sein de l'être absolu ou de sa délivrance par le moyen de la notion de Brahma, ou de la science véritable. Cette définition s'applique à tous les ouvrages connus sous le titre d'Upanishads et surtout, comme nous le verrons, à celles dont nous avons fait usage ici.

Je dois ajouter que, les Upanishads étant considérées comme faisant partie intégrante de la *Çruti* ou de la science révélée, nous n'en connaissons pas les auteurs et que toute tentative pour combler cette lacune préméditée risquerait d'être vaine en l'absence de documents propres à fournir des lumières à cet égard.

§ II.

Nomenclature des Upanishads.

Comme toutes les questions relatives à la bibliographie sanskrite, la nomenclature des ouvrages connus sous le titre générique d'Upanishads est semée de lacunes qui ne seront peut-être jamais entièrement comblées et remplie d'incertitudes qui ne se dissipent qu'à la longue et péniblement. A l'époque ou M. Weber publia dans les *Indische Studien* (1850) son *Analyse des Upanishads traduites par Anquetil Duperron*, on ne connaissait en Europe que le titre de 95 Upanishads [1]; soit 50 contenues dans la traduction d'Anquetil et les autres indiquées par Colebrooke dans ses *Miscell. Essays* ou existant en manuscrits avec la plupart des originaux de celles d'Anquetil dans les différentes bibliothèques d'Europe. Ce catalogue s'est enrichi considérablement peu de temps après par la publication dans le même recueil des *Indische Stud.*, vol. III, p. 324 et *seqq.* d'un document emprunté par M. Weber au *Journal de la Société Asiatique du Bengale*, année 1851, p. 607 et *seqq*. Selon ce document, qui n'est autre qu'un passage de la *Muktikâ Up.* communiqué par M. Elliot, les 21 *çâkhâs* du *ṛgveda, les* 109 du *Yajurveda*, les 1000 du *Sâmaveda* et les 50 de l'*Atharvaveda* ont chacune leur Upanishad, ce qui en porte le nombre total à 1180. Mais il n'en est que 108, dont suit la nomenclature, qui doivent être étudiées. Il est extrêmement probable que ce chiffre de 1180 Upanishads est de pure fantaisie ou repose sur des données peu sérieuses; mais il n'en est pas de même des 108 dont les titres sont indiqués. Bon nombre d'entre elles, en effet, font partie de celles dont le texte est connu et a été publié; il y a donc tout lieu de croire, qu'au moins à l'égard de l'existence réelle et du titre de ces Upanishads, nous avons affaire à des données exactes; tout en remarquant cependant que parfois dans la liste de la *Muktikâ Up.* les différentes parties de certaines Upanishads comprises ailleurs sous un titre unique sont considérées comme autant d'Upanishads distinctes.

Remarquons en outre que la désignation des Védas auxquels se rapportent les Upanishads dont la *Muktikâ Up.* établit la nomenclature est des plus hasardées. Je la fais figurer néanmoins dans le tableau ci-dessous, mais en avertissant le lecteur qu'elle ne mérite pas la moindre confiance.

1. Dans une note de son *Histoire de la Littérature sanskrite*, M. Weber rectifie ce chiffre qu'il restreint à 93.

Ce tableau, que j'ai dressé d'après les données recueillies par M. Weber dans les trois premiers volumes des *Indische Studien* et son *Hist. de la Litt. sanskrite*, comprend la liste par ordre alphabétique des Upanishads connues à l'époque où les travaux en question ont été achevés, c'est-à-dire de 1850 à 1855. Je ne crois pas que la liste s'en soit enrichie depuis; du moins les recherches que j'ai faites à ce sujet ne m'ont révélé aucune indication nouvelle[1]. A côté de la colonne qui contient la désignation

1. Depuis que ces lignes ont été écrites il a paru divers catalogues de manuscrits sanskrits existant dans l'Inde, rédigés par les ordres du gouvernement anglais. J'y ai relevé les titres des Upanishads suivantes, qui étaient restées inconnues jusqu'ici en Europe. Il est bon cependant de faire observer que quelques-unes doivent faire double emploi avec celles qui figurent au tableau qui termine ce paragraphe :

Dans les manuscrits du Bengale :

Prakîr*n*amantra Up.

Dans les manuscrits du Kachmir

Bâla Up.
Çishya.
Ga*n*eça.
Mahâçârîra.
Mantra.
Maruta.
M*r*tyulâ*n*gula = amrat lankoul (Anq.).
Netra.
Tattva.

Dans les manuscrits du Gujarâ

Akhilasa*m*hitâ Up.
Allâ.
âtmâçraya.
âtmasha*t*ka.
Bilva.
Brahmadhvaja.
Brahmavallî.
Çikshâdhyâna.
Citi.
Ganapatitâpanî.
Ganapatyatharvaçîrsha.
Herambâ.
Kâla.
Kâli.
Kâlikâ.
Kevalabrahma.
Laghujâbâla.
Laghunârâya*n*a.
Moha.
Mrtyula*n*ghana.

des Upanishads, j'en ai tracé d'autres où sont indiqués les auteurs par lesquels les Upanishads nous ont été connues à l'origine; les bibliothèques d'Europe où se trouvent celles dont nous possédons les manuscrits; et, enfin, les Védas auxquels les Upanishads se rapportent d'après Anquetil, Colebrooke et la *Muktikâ Up.* Pour les Upanishads qui sont signalées par ce dernier document, j'indique dans la colonne *ad hoc* M. Elliot comme les ayant fait connaître en Europe; c'est en effet par l'entremise de ce savant que M. Weber a eu communication de la liste de la *Muktikâ Up.* et de quelques autres Upanishads dont la notion lui venait d'ailleurs. Pour le reste, deux sont citées par Sâyaṇa : la *Bhâllavi Up.* et la *Saṃvarta Up.*; une par Wilson : la *Mahâ Up.*; la *Çrîmaddatta Up.*, ne nous est connue que par le catalogue de la Bibliothèque de Saint-Pétersbourg, où elle se trouve. Toutes les autres ont été citées ou traduites par Colebrooke et Anquetil.

Mon tableau comprend 134 Upanishads; c'est le chiffre même auquel M. Weber s'était arrêté au 3me vol. des *Indische Studien* (p. 326). Toutefois dans son *Hist. de la Litt. Sansk.* (p. 264 de la traduction Sadous), M. Weber revient sur cette donnée et fixe à 147 ou à 145 le nombre total des Upanishads, et, pour arriver à ce chiffre il compte au nombre de 123 les Upanishads dont les titres sont fournis par la *Muktikâ Up.*, tandis que le texte qu'il a donné lui-même de cette liste au 3me vol. des *Indische Stud.* n'en comprend que 108. Il est d'autant plus difficile de s'expliquer ces variations, qu'après un pointage minutieux, j'ai pu me convaincre qu'aucune des Upanishads citées par M. Weber dans cette même *Hist. de la Litt. Sansk.* ne fait défaut dans ma liste de 134. Jusqu'à preuves contraires, je me crois donc autorisé à la considérer comme complète eu égard aux documents mêmes dont M. Weber a fait usage.

Padma.
Râdhâ.
Râma.
Sahavai.
Tâla.
Vaitathya.
Vanadurga.
Varadâ.
Vibhûti.
Viçrâmyatâ.
Vîratâpinî.
Yoga.
Yogarâja.

TITRE des UPANISHADS	Ont été traduites ou signalées par	Bibliothèques d'Europe dans lesquelles elles se trouvent en manuscrits	VÉDAS AUXQUELS ELLES SE RATTACHENT d'après Anquetil	Colebrooke	La Muktikâ Up.
1 Âçrama	Colebrooke	E. I. H.		Atharva V.	
2 Adhyâtma	Elliot				Yaj. V. blanc
3 Advayatâraka	Ell.	E. I. H.			Id.
4 Aitareya	Anq., Col., Ell.	Berl., Paris, Ox., E. I. H.		rg V.	rg. V.
5 Akshamâlikâ	Ell.				rg. V.
6 Akshi (Mrtyulanghana ?)	Ell.				Yaj. V. noir
7 Amrat Lankoul (Amrtâlamkâra ?)	Anquetil		Atharva V.		
8 Amrtanâda	Anq., Col., Ell.		Id.	Atharva V.	Yaj. V. noir
9 Amrtavindu (Brahmavindu Col.)	Anq., Col., Ell.	Berlin, E. I. H.	Id.	Atharva V.	Id.
10 Annapûrna	Ell.				Atharva V.
11 Ârkshika	Anquetil		Atharva V.		
12 Âruni ou Âruniya	Anq., Col., Ell.	Berlin, E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Sâma V.
13 Atharvaçikhâ	Anq., Col., Ell.	Id.	Id.	Id.	Atharva V.
14 Atharvaçiras	Anq., Col., Ell.	Id.	Id.	Id.	Id.
15 Âtmabodha ou prabodha	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Id.	Id.	rg. V.
16 Âtman	Anq., Col., Ell.		Id.	Id.	Atharva V.
17 Avadhûta	Elliot				Yaj. V. noir
18 Avyakta	Ell.				Sâma V.
19 Bahvrcana (?)	Ell.				rg V.

20 Bhâllavi	Sàyana				
21 Bhasmajâbâla	Elliot				rg. V.
22 Bhâvanâ	Id.				Atharva V.
23 Bhikshu	Id.				Yaj. V. blanc
24 Brahma	Ell., Col.	E. I. H.		Atharva V.	Yaj. V. noir.
25 Brahmavidyâ	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Id.
26 Bṛhadâraṇyaka	Anq., Col., Ell.	Berl., Paris, Oxf., E. I. H.	Yaj. V.		Yaj. V. blanc
27 Bṛhajjâbâla	Elliot				Atharva V.
28 Çâṇdilya	Elliot				Atharva V.
29 Çarabha	Id.				Id.
30 Çârîraka	Elliot				Yaj. V. noir
31 Çatarudriya	Anquetil		Yaj. V.		
32 Çâtyâyani	Elliot				Yaj. V. blanc
33 Châṇdogya	Anq., Col., Ell.	Berlin, Oxf., E. I. H.	Sâma V.	Sâma V.	Sâma V.
34 Çikhâ (Yogaçikshâ)	Elliot, Anq., Col.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Yaj. V. noir
35 Çivasaṃkalpa	Anquetil		Yajur V.		
36 Çrîmaddatta		Saint-Pétersbourg			
37 Çukarahasya	Elliot				Yaj. V. noir
38 Çvetâçvatara	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Yaj. V.	Yaj. V.	Id.
39 Dakshiṇâmûrtti	Elliot				Id.
40 Darçana	Ell., Col.				Sâma V.
41 Dattâtreya	Elliot				Athar. V.
42 Devî	Elliot, V. Kennedy				Id.
43 Dhyânavindu	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Yaj. V. noir
44 Ekâkshara	Elliot				Id.
45 Gaṇapati	Elliot, V. Kennedy				Atharva V.

TITRE des UPANISHADS	Ont été traduites ou signalées par	Bibliothèques d'Europe dans lesquelles elles se trouvent en manuscrits	VÉDAS AUXQUELS ELLES SE RATTACHENT d'après Anquetil	Colebrooke	La Muktikâ Up.
46 Garbha	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Athar. V.	Yaj. V. noir
47 Garuda	Elliot, Col.	E. I. H., St-Pét.		Id.	Atharva V.
48 Gâyatrî	Elliot				
49 Gopâla tâpana (ou tâpanîya)	Elliot, Col.	E. I. H.			Atharva V.
50 Gopîcandana	Col.				
51 Hamsa	Elliot, Col.	Berlin, E. I. H.		Atharva V.	Yaj. V. blanc
52 Hamsanâda	Anquetil		Atharva V.		
53 Hayagrîva	Elliot				Athar. V.
54 Îçâ	Anq., Col., Ell.	Berl., Oxf., E. I. H.	Yaj. V.	Yaj. V.	Yaj. V. blanc
55 Jâbâla	Anq., Col., Ell	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Id.
56 Jâbâli	Elliot				Sâma V.
57 Kaivalya	Anq., Col., Ell.	Berl., St-Pét., E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Yaj. V. noir
58 Kâlâgnirudra	Elliot, Col.	St-Pét., E. I. H.		Id.	Id.
59 Kâlîsamtarana	Elliot				Id.
60 Kathaçruti	Anq., Col., Ell.	Berl., Paris, Oxf., E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Id.
61 Kâthaka ou Kathavallî	Elliot, Col.	E. I. H.		Id.	Id.
62 Kaula	Colebrooke	E. I. H.			
63 Kaushîtaki	Anq., Col., Ell.	Berl., Oxf., E. I. R.	rg V.	rg V.	rg V.
64 Kena	Anq., Col., Ell.	Berl., Oxf., E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Sâma V.
65 Krshna	Elliot				Atharva V.
66 Kshurikâ	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Yaj. V. noir

67 Kundikâ	Elliot				Sâma V.
68 Mahâ	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Sâma V.
69 Mahânârâyana	Anq., Col. Ell.		Atharva V.	Atharva V.	Atharva V.
70 Mahâvâkyamuktâvalî	Elliot				Id.
71 Mahâvâkyaratnâvalî	Id.				
72 Mahopanishad	Wilson				
73 Maitrâyani	Anq., Col., Ell.		Yaj. V.	Yaj. V.	Sâma V.
74 Maitreyi	Elliot				Id.
75 Mandalabrâhmana	Id.				Yaj. V. blanc
76 Mândûkya	Anq., Col., Ell.	Berl., Oxf., E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Atharva V.
77 Mantrikâ	Elliot				Yaj. V. blanc
78 Mudgala	Id.				rg V.
79 Muktikâ	Id.			Atharva V.	Yaj. V. blanc
80 Mundaka	Anq., Col., Ell.	Berl., Paris, Oxf., E.I.H.	Atharva V.	Id.	Atharv. V.
81 Nâdavindu	Elliot, Col.	E. I .H.			rg V.
82 Nâradaparivrâjaka	Id.			Atharva V.	Atharva. V.
83 Nârâyana	Anq., Col., Ell.	St-Pét., Oxf., E. I. H.	Atharva V.	Id.	Yaj. V. noir
84 Nîlarudra ou Nîlaruha	Colebrooke				
85 Nirâlamba	Elliot	Saint-Pétersbourg			Yaj. V. blanc
86 Nirvâna	Id.				rg V.
87 Nrsimhatâpanî	Anq., Col., Ell.	Berl., E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Atharva V.
88 Pâçupata	Elliot				Id.
89 Paingala	Id.	E. I. H.			Yaj. V. blanc
90 Pañcabrahma	Id.				Yaj. V. noir
91 Parabrahma	Id.				Atharva V.
92 Paramahamsa	Anq., Col., Ell.	Berlin	Atharva V.	Atharva V.	Yaj. V. blanc

TITRE des UPANISHADS	Ont été traduites ou signalées par	Bibliothèques d'Europe dans lesquelles elles se trouvent en manuscrits	VÉDAS AUXQUELS ELLES SE RATTACHENT d'après Anquetil	Colebrooke	La Muktikâ Up.
93 Paramaha*m*sapravrâjaka	Elliot				Atharva V.
94 Pinda	Colebrooke			Atharva V.	
95 Praçna	Anq., Col., Ell.	Berl., Oxf., E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Atharva V.
96 Prâna (ou Pranava)	Anq.		Id.		
97 Prânâgnihotra	Elliot, Col.	E. I. H.		Atharva V.	Yaj. V. noir
98 Purushasûkta	Anquetil		Yaj. V.		
99 Râmarahasya	Elliot				Atharva V.
100 Râmatâpanî	Id., Col.	Berlin, E. I. H.		Atharva V.	Id.
101 Rudrahrdraya	Elliot	E. I. H.			Yaj. V. nori
102 Rudrajâbâla	Id.				
103 Rudrâksha	Id.	E. I. H.			Sâma V.
104 Samnyâsa	Id. Col.	E. I. H.		Atharva V.	Id.
105 Samvarta	Sàyana				
106 Sarasvatîrahasya	Elliot				Yaj. V. noir
107 Sarvasâra	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Id.
108 Saubhâgya	Elliot				rg. V.
109 Savank (Çaunaka?)	Anquetil		Atharva V.		
110 Sâvitrî	Elliot				Sâma V.
111 Scheklou Pankl (Çâkalya?)	Anquetil		Atharva V.		
112 Sîtâ	Elliot				Atharva V.
113 Skanda	Elliot, Col.	E. I. H.			Yaj. V. noir
114 Subâla	Elliot				Yaj. V. blanc

115 Sundarîtâpanîya	Colebrooke	E. I. H.			
116 Sûrya	Elliot, V. Kennedy				Atharva V.
117 Tadeva	Anquetil		Yaj. V.		
118 Taittirîya (ânandavallî, Bhrguvallî, Samhitâ ou Çikshâ vallî)	Anq., Col., Ell.	Berl., Oxf., E. I. H.	Yaj. V.	Yaj. V.	Yaj. V. noir
119 Târaka	Anquetil		Atharva V.		
120 Târasâra	Elliot				Yaj. V. blanc
121 Tejovindu	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Yaj. V. noir
122 Triçikhâbrâhmana	Elliot				Yaj. V. blanc
123 Tripura	Elliot, Col.	E. I. H.			rg V.
124 Tripurâtapana	Elliot, Col.				Athar. V.
125 Tschakli (Châgaleya?)	Anquetil		Yaj. V.		
126 Turiyâtita (ou Turiyalika)	Elliot				Yaj. V. blanc
127 Vajrasûci	Elliot, Col.	Saint-Pétersbourg			Sâma V.
128 Varâha	Elliot				Yaj. V. noir
129 Vâshkala (ou Bâshkala)	Anquetil		rg V.		
130 Vâsudeva	Elliot				Sâma V.
131 Yâjñavalkya	Elliot				Yaj. V. blanc
132 Yogacûdâ = Cûlikâ	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Id.
133 Yogakundalinî	Elliot				Yaj. V. noir
134 Yogatattva	Anq., Col., Ell.	E. I. H.	Atharva V.	Atharva V.	Id.

§ III.

Chronologie des Upanishads.

M. Weber dans son *Analyse des Upanishads traduites par Anquetil Duperron* (Ind. Stud., vol. I, pages 250 et *seqq.*) divise au point de vue chronologique ces ouvrages en deux grandes classes. La première comprend, d'une part, les Upanishads qui constituent la base du système *vedânta* et font partie des trois plus anciens Védas, à savoir : *Bâshkala, Kaushîtaki, Aitareya, Tadeva, Çatarudriya, Tschakli* (*Vâlakhilya?*), *Maitrâyaṇi, Çvetâçvatara*[1], *Çivasaṃkalpa, Purushasûkta, Îçâ, Bṛhad-âraṇyaka, Çhândogya;* de l'autre, celles qui, tout en se rattachant aux anciens Védas, dépendent aussi de l'Atharva, ce sont : *Kena, Kâṭhaka, Taittirîya* (comprenant *ânandavallî* et *Bhṛguvallî*) et *Mahânârâyaṇa Up.*

Dans la deuxième classe, M. Weber comprend les Upanishads de l'Atharvaveda proprement dites. Ces Upanishads qui nous présentent le développement du védantisme, en tant que doctrine bien distincte, se subdivisent elles-mêmes en diverses catégories correspondant à l'état d'avancement plus ou moins grand du système.

M. Weber établit comme suit cette subdivision :

1° Les Upanishads qui sont en rapport étroit avec celles de la période précédente et qui traitent d'une manière générale les questions védantiques. Ce sont (dans celles qui nous sont connues par Anquetil et Colebrooke) : *Muṇḍaka, Praçna* et *Garbha.*

2° Les Upanishads qui s'occupent spécialement de la nature de l'âtman universel, comme les suivantes : *Sarva, Yogaçikshâ, âtman, âtmabodha, Tejovindu, Kshurikâ, Cûlikâ, Amṛtanâda, Arkhi* (*ârsheya*).

3° Les Upanishads dont l'objet unique est l'adoration de la syllabe mystique *om*, considérée comme l'expression de l'être universel. Ce sont : *Dhyânavindu, Yogatattva, Atharvaçikshâ, Haṃsanâda, Brahmavidyâ, Mâṇḍûkya, Târaka, Prâṇa, Çaunaka.*

1. Nous verrons plus loin que ces deux Upanishads doivent être, contrairement à l'opinion de M. Weber, postérieures à la *Praçna* et à la *Mundaka Up.*

4° Celles qui traitent des *Samnyâsins* ou des ascètes. Telles sont : *Jâbâla, Paramahamsa, àrunîya*. Cette catégorie est très-voisine de la précédente.

5° Enfin, les Upanishads qui joignent aux caractères qui distinguent les deux subdivisions précitées l'adoration de l'âtman sous la forme d'une divinité spéciale, objet du culte de telle ou telle secte religieuse. Les plus anciennes de ces Upanishads sont celles qui se rapportent au culte de Rudra et qui reposent sur la *Çatarudriya Up.* dépendant à la fois de la *Taittirîya-Samhitâ* et de la *Vâjasaneyi-Samhitâ;* comme *Atharvaçiras, Jâbâla, Hamsanâda, Kaivalya, Kâlâgnirudra, Amrat Lankoul* (*Amrtâlamkâra?*); puis les suivantes qui font partie d'un développement postérieur : *Tripura, Sundarî-Tàpanî* et *Skanda*. Viennent ensuite les Upanishads consacrées au culte de Vishnu, soit sous le nom de Nârâyana, à savoir *Mahânârâyana, Nârâyana* et *Schekl* (*Çâkalya?* ou *Pankl!*) ; soit sous celui de *Nrsimha* comme dans la *Nrsimha-Tâpanîya Up.;* soit sous celui de Krshna, dans l'*âtmabodha Up.;* soit sous celui de Vâsudeva dans l'*Amrtavindu;* soit sous le nom même de l'âtman, dans la *Gopâla-Tâpanîya Up.;* soit enfin comme Râma, dans la *Râma-Tâpanî Up.*

Ce classement, toutefois, ne saurait guère être exact que dans ses traits généraux. A part l'adoration des divinités spéciales, les différents caractères de postériorité relative qu'énumère M. Weber ne me paraissent pas absolument décisifs ; aussi n'en userai-je pas servilement. Sans en méconnaître la valeur dans une certaine mesure et négliger d'en tirer parti, soit pour suppléer quand ils font défaut ceux auxquels j'accorde plus d'importance, soit pour les compléter et les corroborer là où ils se rencontrent avec eux, je m'attacherai surtout à établir les rapports chronologiques qui existent entre les Upanishads dont je me sers ici sur des raisons purement intrinsèques, telles que le style et la nature des idées au point de vue doctrinal. M. Weber n'a fait que peu d'usage de cet ordre de considérations, mais il ne faudrait pas induire de son silence à cet égard, croyons-nous, qu'il en ait dédaigné le secours ou contesté l'importance.

Il paraît hors de doute que tout le reste de la littérature des Upanishads est postérieur à la *Brhad âranyaka Up.* et à la *Châadoya Up.* Je n'en donnerai qu'une raison, mais une raison péremptoire : celles-ci sont écrites dans le style des Brâhmanas et sont les seules qui portent nettement et dans toutes leurs parties ce caractère indéniable et décisif d'antériorité relative-

ment à celles qui en sont dépourvues[1]. La preuve de ce fait résultera surabondamment des nombreuses citations contenues dans ce travail.

Ce point admis, il nous reste deux questions à étudier en ce qui concerne la chronologie de ces deux Upanishads, que je désignerai désormais collectivement sous la qualification d'anciennes. Est-il possible d'en déterminer la date absolue, et dans l'affirmative quelle est cette date?

Sont-elles contemporaines, ou certaines raisons nous autorisent-elles à attribuer à l'une d'elles la priorité chronologique sur l'autre?

Les données chronologiques sur la littérature brâhmanique se sont peu augmentées depuis l'époque où M. Max Müller a publié son *Histoire de l'ancienne littérature sanskrite* et pour les Upanishads en particulier nous ne pouvons guère que nous en tenir aux conjectures assez plausibles par lesquelles il fixe la date des plus anciennes vers la fin de la période des Brâhmanas. Malgré le vague extrême d'une pareille indication, il serait téméraire, ce me semble, dans l'état actuel de nos connaissances d'essayer de préciser davantage. Jusqu'à ce que la science des origines et du développement du brahmanisme ait accompli de nouveaux progrès, nous devons nous borner à dire que les anciennes Upanishads ne peuvent guère remonter au-delà du VIIe siècle, de même qu'il est difficile d'admettre qu'elles soient postérieures au Ve ou au IVe siècle avant J.-C.

1. Abstraction faite bien entendu du *Purusha Sûkta* qui fait partie du recueil d'Anquetil, mais qui est en réalité un hymne du rgveda.

Le passage de la *Brh. âr. Up.* 3. 9. 26 où il est dit *tvaupanishadam purusham prcchâmi.* « Je te demande quel est le purusha des Upanishads » semblerait, il est vrai, impliquer l'existence d'Upanishads antérieures à la *Brh. âr. Up.* Mais il n'est pas absolument nécessaire pour l'expliquer d'admettre la perte de ces Upanishads ou, ce qui serait plus invraisemblable encore, une allusion à certaines Upanishads que nous possédons. Dans le cas actuel l'épithète *aupanishadam* peut très-bien s'appliquer soit aux questions théosophiques agitées dans les réunions des Brâhmanes, entre le maître et le disciple, abstraction faite de toute idée de rédaction littéraire, soit aux différentes parties des premières Upanishads elles-mêmes, avant qu'elles ne fussent considérées dans l'esprit de ceux qui en transmettaient oralement le contenu, comme une œuvre unique et indivisible. Le mode selon lequel la littérature védique a dû se constituer et le caractère particulier des anciennes Upanishads où les matières sont juxtaposées avec une absence de système et d'idée de suite qui défie les subtilités les plus ingénieuses des commentateurs indigènes rendent, ce me semble, cette conjecture très-plausible.

La détermination du rapport chronologique de la *Bṛh. âr. Up.* et de la *Chând. Up.* présente aussi les difficultés inhérentes à toutes les questions relatives à l'histoire littéraire de l'Inde ancienne : l'absence de dates précises et de faits positifs et concluants. Toutefois, dans le cas présent, certaines circonstances nous permettent sinon de porter un jugement définitif, du moins de présenter des conjectures assez vraisemblables.

Disons tout de suite que la comparaison du mode de rédaction des deux ouvrages est peu faite pour éclairer la question. L'un et l'autre sont rédigés dans le style des Brâhmaṇas que rendent si caractéristique la simplicité, pour ne pas dire la crudité de l'idée, le défaut de concessions d'aucune sorte à l'agrément littéraire, l'extrême concision et l'absence d'art avec lesquelles sont narrés les épisodes intercalés dans les exposés de doctrine ou qui leur tiennent lieu d'introduction, le retour fréquent de certaines formules qui servent de conclusions banales ou de refrains aux différents chapitres ou à leurs subdivisions, enfin les jeux de mots étymologiques et métriques qui s'y rencontrent souvent à chaque ligne.

M. Weber (Hist. de la Litt. indienne, trad. Sadous, p. 145-150) agite la même question sans la résoudre. Il ne doute pas que ces deux Upanishads ne soient bien postérieures aux Brâhmaṇas, et il appuie surtout cette opinion sur l'existence, à l'époque où elles ont été composées, des diverses branches de littérature énumérées dans la *Bṛh. âr. Up.* 2. 4. 10 (*conf.* 4. 1. 2) et dans la *Chând. Up.* 7. 1. 1-2, sur l'exposé de la doctrine de la transmigration (*Bṛh. âr. Up.* 6. 2, 1-16 et *Chând. Up.* 5. 3-10) dont il est question pour la première fois, et sur une allusion à la légende (postérieure au Védas et même aux Brâhmaṇas) de Râhu, dont il est parlé *Chând. Up.* 8. 13 ; mais tout en reconnaissant que les deux Upanishads sont à peu près contemporaines, comme le prouve l'identité des personnages mis en scène et la ressemblance d'un grand nombre de passages et de légendes, il hésite en présence d'arguments contradictoires et peu concluants à décider laquelle des deux a dû précéder l'autre. Malgré les doutes du savant professeur et la prudente circonspection qu'il convient d'apporter à prendre parti quand il a préféré rester neutre, l'antériorité de la *Bṛh. âr. Up.* pour laquelle je me suis décidé dans ce travail, me paraît très-soutenable et très-vraisemblable pour les raisons suivantes.

1° Dans tous les passages parallèles des deux Upanishads, et ils sont assez nombreux, comme nous le verrons par la suite de

ce travail, les leçons de la *Chând. Up.* ont un caractère d'abrégé comparativement à celles de la *Bṛh. âr. Up.*[1]; elles contiennent moins de détails, surtout de ceux que les rédacteurs ont pu considérer comme superflus; elles semblent mieux ordonnées et plus méthodiques. Toutes ces circonstances ne peuvent guère s'interpréter autrement qu'en faveur de leur postériorité[2].

2° Le septième chapitre de la *Chând. Up.* où les diverses facultés sont comparées les unes aux autres, témoigne d'une analyse psychologique assez avancée et, fait digne de remarque, tandis que le début de ce chapitre a son analogue dans deux passages de la *Bṛh. âr. Up.* (2. 4. 10 et 4. 1, 2), la suite où sont énumérés et comparés le *saṃkalpa*, le *citta*, le *dhyâna*, le *vijñâna*, le *smara*, l'*âçâ*, catégories psychologiques dont quelques-unes ne se trouvent pas dans la *Bṛh. âr. Up.*, appartient en propre à la *Chând. Up.* N'est-il pas permis de considérer au moins cette dernière partie comme postérieure?

3° Ces mêmes passages analogues (*Bṛh. âr. Up.* 2. 4. 10 et *Chând. Up.* 7. 1. 2[3]) présentent des différences importantes eu égard à la question qui nous occupe. Il s'agit de part et d'autre d'une énumération des branches littéraires connues et cultivées vraisemblablement à l'époque où ces énumérations ont été faites. Or, celle de la *Chând. Up.* est beaucoup plus riche que celle de la *Bṛh. âr. Up.* et paraît par conséquent moins ancienne, ainsi qu'on peut le voir par les textes suivants :

Bṛh. âr. Up. 2. 4. 10.

Sa yathârdrendhâgner[4] *abhyâhitât pṛthagdhûmâ viniçcharanty evaṃ vâ are'sya mahato bhûtasya niçvasitam etad*

1. Râjendralâla Mitra dans l'Introd. à la traduction de la *Chând. Up.* tire de ce fait une conclusion tout-à-fait contraire, mais erronée, à mon avis.

2. Voir surtout plus bas le paragraphe 4 du 2e chapitre où ces diverses leçons sont rapprochées les unes des autres.

3. Peut-être ne s'agit-il dans la *Brh. âr. Up.* que de distinguer les différentes parties de la science sacrée ou de la révélation considérée comme la parole, le souffle même de Brahma, mais à supposer que les deux passages n'aient pas le même objet et ne justifient pas un rapprochement tout spécial, il est à remarquer cependant que les termes de l'énumération de la *Chând. Up.* sont identifiés plus bas (7. 2. 1-2) à la parole (vâk), laquelle est identifiée elle-même à Brahma, ce qui revient au sens du passage de la *Brh. âr. Up.* En tout cas il reste acquis qu'il est question dans la *Chând. Up.* d'ouvrages et de sciences dont on ne trouve pas de traces dans la *Brh. âr. Up.*

4. Tel est le texte donné par M. Rœer dans l'édition de la *Bibl. Ind.*, mais le sens paraît exiger °*endhanâgner*. Çankara de son côté a lu *edhas* dont la signification est la même que celle d'*indhana*.

yad ṛgvedo yajurvedaḥ sâmavedo' tharvâṅgirasa itihâsaḥ purâṇaṃ vidyâ upanishadaḥ çlokâḥ sûtrâṇy anuvyâkhyânâni vyâkhyânâny asyaivaitâni sarvâṇi niçvasitâni.

De même que du feu sortant d'un bûcher humide s'élèvent des fumées diverses (c'est-à-dire de nuances différentes) de même le souffle de ce grand être est le ṛgveda, le Yajurveda, le Sâmaveda, les Atharvâṅgiras, l'Itihâsa (légendes des Brâhmaṇas comme celle de Purûravas et d'Urvaçî) le Purâṇa (théories cosmogoniques des Brâhmaṇas. — Çaṅk.), la science (des dieux, des groupes des dieux. — Çaṅk.), les Upanishads (passages des Brâhmaṇas qui concluent à l'adoration de l'âtman. — Çaṅk.), les çlokas (citations de mantras dans les Brâhmaṇas. — Çaṅk), les sûtras (résumés, par exemple la formule : il faut donc adorer l'âtman. — Çaṅk.), les explications des mantras et les exégèses : tout cela est son souffle. »

Chând. Up. 7. 1. 2.

Sa hovâcargvedaṃ bhagavo' dhyemi yajurvedaṃ sâmavedam âtharvaṇaṃ caturtham itihâsapurâṇaṃ pañcamaṃ vedânâṃ vedaṃ pitryaṃ râçiṃ daivaṃ nidhiṃ vâkovâkyaṃ ekâyanaṃ devavidyâṃ brahmavidyâṃ bhûtavidyâṃ kshatravidyâṃ nakshatravidyâṃ sarpadevajanavidyâm etad bhagavo' dhyemi.

« Il (Nârada) dit : vénérable, j'ai étudié le ṛgveda, le Yajurveda, le Sâmaveda, l'âtharvana comme quatrième véda, l'Itihâsa et le Purâṇa comme cinquième, le véda des védas (la grammaire. — Çaṅk.), le rituel relatif au culte des ancêtres, l'arithmétique, la science des prodiges, le *nidhi?* (*mahâkâlâdinidhiçâstraṃ*. — Çaṅk.), la philosophie, la politique, l'étymologie, les autres sciences qui forment l'objet des Védâṅgas, la magie, la science de tirer de l'arc, l'astronomie, l'art de conjurer les effets du venin des serpents et les arts d'agrément [1] ; — j'ai étudié tout cela. »

Si ces arguments ne permettent pas d'être trop affirmatif relativement au rapport chronologique des deux plus anciennes Upanishads, on peut, je crois, montrer plus d'assurance en ce qui regarde celle que je place au troisième rang, c'est-à-dire la *Kaushîtaki Up.*

Cette Upanishad est certainement celle qui se rapproche le plus pour le style, les idées et par conséquent pour la date, de la *Bṛh. âr. Up.* et de la *Chând. Up.* Un chapitre entier (le quatrième et dernier) n'est même qu'une autre leçon de *Bṛh. âr. Up.* 2. 1.

1. Je m'en suis tenu partout au sens indiqué par Çaṅkara.

1-20; et d'autres morceaux encore sont visiblement imités de la même Upanishad. Tel est le paragraphe intitulé *Pitâputrîyam sampradânam* (*Kaush. Up.* 2. 15,) autre leçon plus méthodique et plus claire de *Bṛh. âr. Up.* 1. 5. 17 et *seqq.* Signalons encore la description du Brahmaloka (*Kaush. Up.* 1. 3-6), amplification évidente d'une description identique, mais très-concise qui se trouve *Chând. Up.* 8. 5. 3-4. Une comparaison un peu attentive de tous ces morceaux avec ceux dont on peut les rapprocher dans les deux grandes Upanishads ne permet pas, à mon sens, de douter que les leçons de la *Kaush. Up.* ne soient postérieures à celles des deux autres Upanishads.

Mais le troisième chapitre est surtout décisif. Il a pour sujet le rapport du *prâṇa* et des sens. Le style n'est plus celui des Brâhmaṇas; tout y est clair, précis, enchaîné et de toute évidence postérieur aux spéculations sinon incohérentes, du moins capricieusement développées et capricieusement ordonnées de la *Bṛh. âr. Up.* et de la *Chând. Up.*[1].

Signalons enfin comme signe de modernité relative l'apparition dans cette Upanishad du mot technique *bhûtamâtrâ* (3. 5) désignant les principes élémentaires qui correspondent aux sens et aux organes d'action.

Indépendamment du style qui, sans ressembler déjà à celui des Upanishads de l'Atharva Veda, s'éloigne de plus en plus de celui des Brâhmaṇas, les motifs suivants me font ranger au point de vue chronologique la *Taittirîya Up.* et l'*Aitareya Up.* à la suite de la *Kaush. Up.*

La *Taittirîya Up.* nous présente le premier exposé du système des *koshas* ou des fourreaux concentriques dont l'ensemble d'après la doctrine vedântique constitue le corps subtil et le corps épais. De son côté, l'*Aitareya Up.* contient la division des créatures en *aṇḍaja* nées d'œufs, *jâruja* nées d'une matrice, *svedaja* nées de l'humidité et *udbhijja* nées par végétation, qui se retrouve dans les lois de *Manu*. Il est assez vraisemblable que ces deux Upanishads sont à peu près contemporaines et ne remontent pas bien avant l'âge où les lois de *Manu* ont été rédigées.

1. M. Weber (*Hist. Litt. indienne*, p. 120, trad. Sadous) croit que la *Kaush. Up.* est contemporaine de la *Brh. âr. Up.* Il appuie son opinion uniquement sur l'identité de certains personnages qui figurent dans les anecdotes de ces deux Upanishads. Remarquons du reste qu'à l'époque où M. Weber exprimait cet avis le texte imprimé de la *Kaush. Up.* n'était pas encore parvenu en Europe.

L'*îçâ* et la *Kena Up.* forment un autre groupe dont il est bien difficile de déterminer la chronologie relative. Ce sont ces Upanishads que Râjendralâla Mitra avait probablement en vue quand il dit dans son Introduction à la traduction de la *Çhând. Up.* (p. 19) que celle-ci est sans doute postérieure à quelques-unes des petites Upanishads. Ce qu'il y a de certain c'est que *îçâ Up.* 3 et 9 se retrouvent *Bṛh. âr. Up.* 4. 4. 10 et 11, où ces deux vers sont expressément donnés comme une citation; de même *Kena Up.* 2. 5 est cité *Bṛh. âr. Up.* 4. 4. 14.

Il ne faudrait pourtant pas trop se hâter de conclure à l'antériorité de l'*îçâ* et de la *Kena* sur les deux grandes Upanishads. Les citations que je viens d'indiquer appartiennent à une partie de la *Bṛh. âr. Up.* qui paraît beaucoup moins ancienne que les autres. D'ailleurs, la spéculation porte dans les deux petites Upanishads un caractère plus méthodique et plus profond que dans celles que nous considérons comme antérieures et M. Weber remarque (p. 197 de l'*Hist. de la Litt. Ind.*, traduction Sadous) que l'*îçâ Up.* appartient à une phase très-développée de la théosophie indienne, puisqu'elle désigne un seul maître (îç) de l'univers.

La *Kaṭha Up.*, la *Praçna Up.*, la *Muṇḍaka Up.* et la *Mâṇḍûkya Up.* peuvent former un nouveau groupe dont les différentes parties semblent toutes contemporaines, ou à peu près. Toutes appartiennent à l'Atharva Veda et ont de grandes ressemblances entre elles, quant au style et à la doctrine. Autant qu'on peut en juger par là, elles sont postérieures à celles dont nous avons jusqu'ici discuté l'âge relatif. Les doctrines y sont généralement exprimées sous une forme métrique et ont pris un tour courant et facile, pour ainsi dire, qui contraste avec la rigidité d'exposition des Upanishads considérées comme plus anciennes. Quant aux idées mêmes, elles s'y rapprochent de plus en plus, comme nous le verrons, de celles du vêdantisme définitif.

Ces Upanishads sont pourtant assez anciennes encore. Sans nous arrêter au caractère archaïque de la légende sur laquelle repose la *Kaṭha Up.*, dont le premier chapitre est évidemment très-antérieur au reste de l'ouvrage et remonte à l'époque des Brâhmanas, nous remarquerons après M. Weber que dans la *Muṇḍaka Up.* 1. 2. 4 le mot *kâlî* sert encore à désigner l'une des flammes du sacrifice, tandis que dès le temps où vivait le poète Kâlidâsa ce même mot était devenu l'un des noms de la déesse Durgâ. Comme il est vraisemblable qu'il a fallu longtemps pour passer du premier sens au second, l'âge de la *Muṇḍaka*

Up. et des Upanishads contemporaines de celle-là doit être reporté au moins à quelques siècles avant celui où florissait Kâlidâsa.

On ne saurait en dire autant de la *Çvetâçvatara Up.* Elle porte tous les caractères d'une grande postériorité relativement à celles dont il vient d'être question.

D'abord, en ce qui concerne la doctrine nous y constatons d'une part la transformation de l'adoration de l'Âtman, unique objet des anciennes Upanishads, en celui de divinités particulières — Çiva spécialement — auxquelles on l'identifie; d'autre part, les pratiques ascétiques des Yogistes, la *bhakti* en un mot s'y substitue à la spéculation pure, qui constituait au début toute la religion des Upanishads.

Ces inductions s'appuient sur des preuves positives. En effet, nous trouvons dans la *Çvetâçv. Up.* plusieurs passages empruntés aux Upanishads précédemment mentionnées. Ainsi

Çvetâçv. Up.	4. 12-15	=	Katha Up.	5. 12-15
—	4. 20	=	—	6. 9
—	3. 13	=	—	6. 17
—	4. 6-7	=	Mund. Up.	3. 1. 1-2

C'est aussi dans la *Çvetâçv. Up.* qu'il est, pour la première fois dans les Upanishads, parlé d'une manière précise de la *mâyâ* et de la théorie des trois qualités [1].

Enfin je doute, malgré l'autorité des manuscrits, que le commentaire de cette Upanishad attribué à Çaṅkara soit réellement de lui. Ce qui est sûr, c'est qu'il est rempli de longues citations empruntées à la *Bhagavad-Gîtâ*, au *Brahma Purâṇa*, à *Yâjñavalkya*, au *Vishṇu Purâṇa*, etc., et je m'étonne que, bien que cette particularité, contraire aux habitudes littéraires de Çaṅkara, ait été remarquée par M. Weber [2], le savant indianiste ne se soit pas demandé comment un auteur qui vivait, selon l'opinion commune, au VIIIe siècle de notre ère aurait pu citer les Purâṇas, dont lui-même ne fait pas remonter l'ancienneté au-delà de dix siècles, soit au IXe siècle après J.-C. Peut-être considérait-

1. M. Weber, (*Hist. Litt. Ind.*, trad. Sadous, p. 182) remarque que les morceaux communs aux *Brahmasûtras* et à la *Çvetâçv Up.* ne suffisent pas à établir l'antériorité de l'Upanishad, car l'auteur des *Brahmasûtras* a pu faire ses emprunts à la source commune, c'est-à-dire au Yajur Veda.

2. *Loc. cit.* — La présomption que Çaṅkara n'est pas l'auteur du commentaire dont il s'agit est devenue pour moi une quasi certitude depuis que je l'ai vue partagée par un indianiste aussi autorisé que M. Auguste Barth, dans une lettre qu'il m'écrivait dernièrement.

il ces citations comme interpolées postérieurement à Çankara, mais il ne le dit pas et rien ne semble autoriser une telle conjecture. Du reste, ce commentaire, s'il était bien de Çankara, présenterait encore une autre particularité ; il n'est pas accompagné comme tous les autres commentaires du même auteur [1] sur les Upanishads de la glose d'Ânanda Giri. M. Röer qui a édité la *Çvetâçv. Up.* avec le commentaire attribué à Çankara, dit qu'il n'a pu se procurer la glose d'Ânanda Giri ni savoir si elle existe encore ; il eût pu ajouter sans doute, si elle a jamais existé. Quoi qu'il en soit, le rapprochement de ces diverses circonstances permet, ce me semble, le doute que je viens d'exprimer, et, par suite, il est possible que la *Çvetâçv. Up.* soit postérieure au célèbre docteur védantin.

La *Maitri* ou *Maitrâyaṇi Up.* est bien certainement avec la *Çvetâçv. Up.* la plus moderne de celles qui ont été mises à contribution pour ce travail. Les preuves en sont positives et surabondantes. D'abord elle est remplie de citations empruntées soit aux *Bṛh. âr.*, *Chând.*, *Taittirîya*, *îçâ*, *Katha*, *Praçna* et *Amṛta-Vindu Up.*, soit même aux lois de *Manu*.

En différents endroits, Vishṇu se trouve identifié à l'âtman et la doctrine y porte le même caractère d'avancement et, pourrait-on dire, de dégénérescence que dans la *Çvetâçv. Up.* Les pratiques yogistes y sont décrites avec plus de détails que dans aucune autre Upanishad et leur importance s'y montre prépondérante.

Le style même atteste la postériorité de cette Upanishad : l'emploi des longs composés, la richesse du vocabulaire, un certain apprêt littéraire et une certaine part faite à l'imagination correspondent assez à l'état de la littérature indienne telle qu'on se la représente du VIIIe au XIe siècle de notre ère, vers l'époque du roi Bhoja et de la pléiade littéraire qui aurait vécu à sa cour.

Une dernière circonstance, capitale à mon avis, c'est que la *Maitrâyaṇi Up.*, malgré son importance, n'a pas été commentée

1. Il faut en excepter aussi la *Kaushîtaki Up.* dont l'édition Cowell ne comprend pas de glose d'ânanda Giri. Il est vrai que Colebrooke n'attribue pas ce commentaire à Çankara, non plus que celui de la *Çvetâçv. Up.*, ce qui vient aussi à l'appui de l'idée qu'il n'en est pas l'auteur. De plus, d'après Colebrooke (Misc. Essays), Çankara ignorait la conception de la *Mâyâ*, et comme il est hors de doute que la *Çvetâçv. Up.* a été composée après la formation de cette idée importante du védantisme postérieur, nous avons là une nouvelle preuve que le Commentaire de cette Upanishad n'est pas de Çankara.

pour Çaṅkara; j'en conclus d'autant plus hardiment qu'elle lui est postérieure, que son commentateur Râmatîrtha, est lui-même très-postérieur à Çaṅkara, puisqu'il a commenté les ouvrages de ses glossateurs, comme nous le verrons au paragraphe suivant.

En résumé, m'autorisant des raisons que je viens d'exposer, je range les Uspanishads dont j'ai fait usage pour ce travail dans l'ordre chronologique suivant :

1° Brhad âraṇyaka Up.
2° Châṇdogya
3° Kaushîtaki
4° { Aitareya, Taittirîya }
5° { Îçâ, Kena }
6° { Kaṭha, Praçna, Muṇḍaka, Mâṇḍûkya }
7° Çvetâçvatara
8° Maitri

§ IV.

Commentateurs indigènes des Upanishads.

Les commentaires perpétuels et les gloses qui accompagnent la plupart des Upanishads ont tant d'importance, aussi bien au point de vue de l'explication et de la coordination de la doctrine que pour l'éclaircissement grammatical des textes, j'aurai si souvent à les citer et la place que tiennent ces documents dans l'histoire littéraire et philosophique de l'Inde est si considérable, qu'il ne sera pas superflu de réunir ici les principales indications que nous possédons sur les auteurs de ces ouvrages.

Les plus anciens travaux d'exégèse que nous connaissions jusqu'ici sur les Upanishads sont attribués à Gauḍapâda, sous le nom duquel nous sont parvenus les çlokas qui accompagnent les parties en prose de la *Mâṇḍûkya Up.* et qui leur servent de commentaire. Toutefois, ce commentaire est purement doctrinal et diffère complètement des *Bhâshyas* à la fois grammaticaux et doctrinaux de Çaṅkara et des autres commentateurs. D'après M. Weber (*Hist. Litt. Ind.*, p. 281) Gauḍapâda aurait commenté aussi la *Nṛsiṃhatâpanîya Up.*, mais comme il ajoute que cette Upanishad comprend une grande partie de la *Mâṇḍûkya Up.*, il est possible qu'il s'agisse ici de ces mêmes çlokas qui se rapportent spécialement à cette dernière Upanishad et sur lesquels on trouvera déjà quelques indications au § 6; la *Nṛsiṃhatâp. Up.* n'a pas encore été publiée, je n'ai aucun ma-

nuscrit de cet ouvrage à ma disposition et je n'ai pu m'assurer par conséquent si le commentaire dont parle M. Weber concerne particulièrement la *Nṛsiṃhatâp. Up.*

L'index bibliographique des ouvrages philosophiques sanskrits dû à M. Hall met encore sous le nom d'un Gauḍapâda, qu'il suppose être le même que le commentateur de la *Mâṇḍûk. Up.*, le *Sâṅkhya-Kârikâ-Bâshya*, exposé volumineux de la *Sâṅkhya-Kârikâ* d'Içvara Kṛshṇa, ainsi que l'*Uttara-Gîtâ-Vyâkhyâ*, commentaire équivalant à 425 çlokas sur l'*Uttara-Gîtâ*, fragment du *Bhîshma-parvan* ou sixième livre du Mahâbhârata, qui est considéré comme un exposé de la doctrine vêdânta.

Gauḍapâda aurait été, d'après le *Çaṅkara-Vijaya*, ouvrage dont nous aurons à parler tout-à-l'heure, disciple de Çuka, appelé le fils de Vyâsa, lequel d'après M. Weber (*Hist. Litt. Ind.*, p. 364) est très-vraisemblablement le même que Bâdarâyaṇa, auteur des *Brahmasûtras*. D'autre part, Gauḍapâda fut le maître de Govinda Âcârya, lequel était celui de Çaṅkara Âcârya, ce qui — en adoptant la date généralement admise pour l'époque de ce dernier — porterait celle de Gauḍapâda, au VIIe siècle après J.-C.

Terminons à l'égard de ce docteur en répétant après M. Weber qu'il était considéré avec Içvara Kṛshṇa comme un des principaux maîtres de la doctrine sâṅkhya.

Çaṅkara, le commentateur des principales Upanishads, est une des figures les plus saillantes de l'histoire littéraire et religieuse de l'Inde. Aussi célèbre par sa propagande directe que par ses écrits en faveur du vêdantisme, dont il fut le rénovateur sinon le créateur, en ce sens qu'il l'érigea en doctrine exclusivement, ou du moins tout spécialement orthodoxe, il est une des rares individualités remarquables de ce pays, si peu soucieux de garder un souvenir fidèle des hommes qui l'ont illustré, dont la tradition et l'histoire se soient emparées à l'envi. En effet, par un privilége qu'il ne partage peut-être avec aucun autre des personnages célèbres de l'Inde brâhmanique, le récit de la vie, des voyages et des controverses victorieuses de Çaṅkara a fait le sujet de plusieurs ouvrages biographiques spéciaux, dont M. Hall (*loc. cit.*) indique les suivants.

Çaṅkara-Vijaya ou *Çaṅkara-Digvijaya* (*La victoire de Çaṅkara* ou *La conquête du monde par Çaṅkara*), par Ânanda Giri dont nous aurons à parler tout-à-l'heure ; le contenu de cet ouvrage équivaut à 1900 çlokas.

Çaṅkara-Digvijaya par Mâdhava, qui s'appelle lui-même

Abhinava Kâlidâsa, ou le nouveau Kâlidâsa. Cet ouvrage contient la matière de 3772 çlokas.

M. Hall cite encore un autre *Çankara-Vijaya* attribué à Cidvilâsa son disciple.

Enfin il signale un commentaire sur l'ouvrage de Mâdhava par Dhanapati Miçra ou Dhanapati Sûri; ce commentaire intitulé *Çankara-Digvijaya-diṇḍima* a été rédigé l'an 1855 de l'ère de Vikramâditya et contient la matière de 6458 çlokas.

Wilson, dans les *Asiatic Researches*, XVII. p. 177, cite en outre le *Çankara-Caritra* et la *Çankara-Kathâ.*

Quant à la renommée légendaire qui s'attacha à la mémoire de Çankara et s'étendit même au-delà des frontières de l'Inde, elle est attestée par un document curieux, le *Tchengrénghâtchah Namèh,* qui fait partie de la collection de manuscrits parses, rapportée par Anquetil. Dans une savante notice insérée au *Journal asiatique* (5e série, t. XIX, 1862) M. Michel Bréal[1] a prouvé l'identité du brâhmane Tchengrénghâtchah et de Çankara âcârya; Tchengrénghâtchah n'est en effet que la transcription parse ou persane du nom du docteur brâhmanique. Or, dans l'ouvrage en question, il s'agit d'une victoire dogmatique remportée par Zoroastre sur Tchengrénghâtchah, brâhmane qui avait écrit au roi Goustap une lettre dans laquelle il traitait le prophète d'imposteur et qui personnifie évidemment ici la théologie indienne dans son polémiste le plus célèbre. Zoroastre, sans donner le temps au brâhmane de l'interroger, lui montra résolues d'avance dans l'*Avesta* les questions qu'il avait l'intention de lui poser. Tchengrénghâtchah se rendit à une marque aussi évidente de l'origine du livre sacré et embrassa la loi nouvelle; son exemple fut suivi par 80,000 sages de l'Inde. Inutile de dire que ce récit est purement romanesque, mais il est la preuve incontestable de la réputation étendue de Çankara comme théologien et polémiste, et du rang hors pair qu'il occupait à ce titre dans les traditions orientales.

Les biographies sanskrites de Çankara ne méritent pas beaucoup plus de confiance que la relation fictive dont il vient d'être question, et la critique moderne ne tient pour probable que le fond commun aux différents récits traditionnels ou littéraires dont le grand docteur védantin a été l'objet. Ainsi l'ardeur, la persévérance et le succès de ses controverses, quelles qu'aient été du

1. Comp. un article de M. Troyer sur Çankara et ses ouvrages (*Journal asiatique*, 3e série, tome XII).

reste les circonstances qui les accompagnèrent, ses longs voyages, sa vie toute de luttes orales ou littéraires, ressortent suffisamment de la concordance des sources d'information, des résultats certains de ses efforts et des preuves fournies par ses ouvrages mêmes, pour que ces points généraux soient mis hors de doute.

Parmi les questions spécialement biographiques qui se rattachent à lui, la plus importante — la seule importante, pour ainsi dire — est celle de la date qu'il faut assigner à l'époque où il florissait[1]. Cette époque a été très-controversée et portée successivement à des dates variant de 181 ans avant J.-C. à 800 de l'ère chrétienne. Finalement Colebrooke, Ram Mohun Roy, Wilson et Fr. Windischman se sont accordés sur des raisons très plausibles à la fixer au VIII[e] siècle de notre ère, et cette détermination a été adoptée par tous les savants qui sont venus ensuite[2].

Çaṅkara est l'auteur véritable ou supposé d'un nombre considérable d'ouvrages dont les uns, comme le commentaire sur les *Brahma-sûtras* sont très-vastes, tandis que d'autres ne consistent qu'en quelques çlokas. Ses commentaires sur les Upanishads ne sont pas irréprochables au point de vue grammatical, comme l'a déjà fait remarquer M. Weber. En ce qui regarde l'exposé de la doctrine et la polémique contre les sectes hétérodoxes et les systèmes contraires au sien, les savants sont d'accord pour reconnaître la vigueur de son talent de théosophe, l'esprit de suite avec lequel il coordonne autour de la doctrine védantique les éléments souvent rebelles dont il se sert pour la constituer définitivement, le génie enfin dont il fait preuve, soit en amalgamant solidement des éléments auparavant épars, soit en arrivant à des conclusions qui n'avaient jamais été mises en lumière avant lui.

1. Pour les détails sur la vie de Çaṅkara et l'analyse de ses biographies indigènes on peut consulter les *Misc. Essays* de Colebrooke; Wilson, Préface de son *Dict. Sansk.*; *Asiatic Researches*, tome XVI, p. 11; Fr. Windischmann *Sankara;* Lassen, *Ind. Altherth.*, tome IV, p. 618 et 838; Troyer, *Journal asiatique, loco cit.*; Nève, traduction de l'*âtmabodha*, *Journal asiatique*, 6[e] série, tome VII; Weber, *Hist. de la Litt. Ind.*, etc.

2. Signalons, sans y attacher plus d'importance qu'il ne faut, le renseignement fourni par Râmâçrama, auteur sanskrit de la fin du XVIII[e] siècle, dans un petit traité sur le *Bhâgavata-Purâna*, traduit par Eug. Burnouf (Préf. du *Bhâgavata-Purâna*, t. I, p. LIV). D'après lui Çaṅkara aurait vécu 1200 ans avant Vopadeva, c'est-à-dire, en prenant les dates données par Colebrooke et Wilson pour l'époque de Vopadeva, au I[er] ou au II[e] siècle de l'ère chrétienne.

Ainsi que nous le verrons au paragraphe 6, Çañkara a commenté la *Bṛh. âr. Up.*, la *Chând. Up.*, la *Taitt. Up.*, l'*Aitareya Up.*, l'*îçâ Up.*, la *Kena Up.*, la *Kâṭha Up.*, la *Praçna Up.*; la *Muṇḍaka Up.* et la *Mâṇḍûkya Up.*, ainsi que la *Nṛsimha Tâpanîyâ Up.* On lui attribue aussi les commentaires de la *Kaush. Up.* et de la *Çvetâçv. Up.*; mais Colebrooke se tait à cet égard et, comme nous l'avons vu, il y a de très-fortes raisons pour croire, qu'au moins celui de la *Çvetâçv. Up.*, est d'un autre auteur.

Indépendamment de deux Upanishads l'*âptavajrasûci* et la *Tripurî* composées par lui, Çañkara est l'auteur, d'après l'*Index* de M. Hall, des ouvrages philosophiques suivants.

Ajapâ-gâyatrî-puruçcaraṇa-paddhati.

Traité yogiste en 90 çlokas (ou contenant la matière de 90 çlokas).

Çârîraka-mîmâṃsâ-bhâshya.

Commentaire sur la *Çârîraka-mîmâṃsâ* ou sur les *Vedânta sûtras*. Cet ouvrage qui est un des plus considérables et des plus célèbres de Çañkara a été publié avec les *Vedânta-sûtras* dans la *Bibliotheca Indica* par M. Röer et continué par le pandit Râmanârâyaṇa Vidyâratna (nos 64, 89, 172, 174, 178, 184, 186, 194, 195 et 198).

Upadeça-sahasrî.

Traité général du Vedânta, comprenant trois chapitres en prose et dix-neuf en vers. Le tout correspond à 850 çlokas.

Prabodha-sudhâkara.

Discussion védantique en vers, en 15 chapitres et 280 çlokas.

Svâtma-nirûpaṇa.

Exposé en vers de la doctrine védantique, en 155 stances de 2 vers.

Aparokshânubhava (la perception de l'invisible).

Autre exposé en vers de la doctrine védantique; 19 feuillets de texte.

âtmabodha (l'enseignement de l'âtman).

Résumé en vers des principes védantiques, en soixante-sept stances de deux vers. Cet opuscule a été publié en Europe par Haeberlin dans son anthologie sanskrite, et par Nève, avec la traduction, dans le *Journal de la Société asiatique*, 6e série, tome VII.

Ajñâna-bodhinî.

Commentaire sur le précédent ouvrage, ayant la valeur de 364 çlokas.

Vâkya-vṛtti.

Exposé du *vedânta* en 52 stances de deux vers.

Laghu-vâkya-vṛtti.

Préceptes védantiques en 18 stances de deux vers ; sans doute un abrégé de l'opuscule précédent, comme le titre l'indique.

Hastâmalaka-bhâshya.

Commentaire sur les éléments de la théorie védantique de Hastâmalaka âcârya. Il a été imprimé à la suite de l'édition de Calcutta du *Vedânta-sâra*, en 34 pages.

Daça-çlokî.

Résumé du Vedânta en dix stances.

Dakshiṇâ-mûrtti-stotra.

Opuscule du même genre en dix stances.

âtmopadeça.

Dialogue entre un précepteur et son disciple sur la doctrine Vedânta, dont la matière correspond à 300 çlokas.

Gauḍapâdî.

Résumé en vers des différentes idées védantiques qui avaient cours du temps de l'auteur ; 184 çlokas en 4 chapitres.

Gîtâ-bhâshya.

Commentaire sur la *Bhagavad-gîtâ*, comprenant la matière de 5000 çlokas.

Vishṇu-sahasra-nâma-bhâshya.

Commentaire sur un catalogue des attributs de Vishṇu considéré comme celui qui pénètre tout au point de vue panthéistique, tiré du *Mahâbhârata*. Il contient la valeur de 1100 çlokas.

âtma-jñânopadeça-prakaraṇa.

Traité en quatre sections sur l'âme suprême qui correspond à 99 çlokas.

Vâkya-sudhâ.

Exposé en vers de la nature de l'âme suprême, comprenant de 44 à 47 stances de deux vers. Il a été édité par Windischmann sous le titre erroné de *Bâla-bodhinî*, qui est celui du commentaire.

Svarûpa-nirṇaya.

45 çlokas sur l'âme suprême.

Svarûpânusandhâna-stotra.

Neuf stances de deux vers sur la nature de l'âme suprême.

Vedânta-siddhânta-dîpikâ.

Commentaire sur 12 stances de deux vers traitant de l'unité de l'âme suprême, intitulées *Vedânta-siddhânta* par un auteur anonyme. Il contient la matière de 317 çlokas.

Cid-ânanda-stava-râja.

Dix stances de deux vers sur le bonheur absolu goûté par celui qui suit la doctrine Vedânta.

Shaṭ-padî.

Sept stances de deux vers à la louange de Vishṇu considéré comme la divinité védantique par excellence.

Dvâdaça-mahâsiddhânta-nirûpaṇa.

Exposé des douze grands principes des Upanishads contenant l'esprit du védantisme, qui correspond à la matière de 700 çlokas.

Mahâvâkya-vivaraṇa.

Ouvrage ayant le même objet; il contient la matière de 70 çlokas.

Pañcîkaraṇa-prakriyâ.

Ouvrage dont M. Hall n'a vu que le commentaire par Râmânanda Surasvatî.

Saṃnyâsa-grahaṇa-paddhati.

Traité sur les devoirs des ascètes, contenant la matière de 600 çlokas.

Sadâcâra-prakaraṇa.

Ouvrage du même genre, contenant la matière de 78 çlokas, en deux chapitres.

Outre ces divers ouvrages, on attribue encore à Çaṅkara les stances érotiques, que d'autres mettent sous le nom d'Amaru, en expliquant par une anecdote peu vraisemblable comment le zélé théologien a été amené à composer des vers si peu en harmonie avec son caractère et les autres travaux dont il est l'auteur. Il est fort probable qu'on s'est mis à cet égard en frais d'imagination bien superflus et que Çaṅkara n'est pas plus l'auteur des stances en question qu'il n'a été le héros des aventures inventées pour en justifier la composition.

Râmatîrtha, comme nous l'avons vu, a commenté la *Maitri Up.* A défaut de données biographiques sur ce docteur védantin, je suis obligé de me borner, en ce qui le concerne, à rapporter le titre des autres ouvrages philosophiques qui lui sont attribués dans l'*Index* de M. Hall.

Anvayârtha-prakâçikâ.

Commentaire contenant la matière de 7000 çlokas sur le *Saṃkshepa-çârîraka,* composé sous le règne de Manukula Âditya, qui est lui-même un commentaire du *Çârîraka-mîmâṃsâ-bhâshya* de Çaṅkara.

Pada-yojanikâ.

Commentaire contenant la matière de 4000 çlokas sur l'*Upadeça-sahasrî* de Çaṅkara.

Vidvan-mano-rañjinî.

Commentaire sur le *Vedânta-sâra*, formant 100 pages in-octavo dans l'édition de Calcutta.

Mânasollâsa-vṛttânta-vilâsa.

Commentaire contenant la matière de 1800 çlokas d'un commentaire du *Dakshinâ-mûrtti-stotra* de Çaṅkara.

Les Upanishads de l'Atharva-Veda publiées en 1872 à Calcutta, et qui forment le n° 249[1] de la *Bibl. Indica*, sont commentées par Nârâyaṇa sur lequel je ne saurais fournir aucune indication, les auteurs de ce nom qui ont écrit sur la philosophie étant trop nombreux pour qu'il soit possible d'identifier avec certitude à l'un d'eux le commentateur de ces Upanishads et de signaler les autres ouvrages qu'il peut avoir composés.

J'achèverai ce paragraphe par quelques mots sur Ânanda-Giri, glossateur de Çaṅkara. Il vivait, présume-t-on, au xe ou au xie siècle après J.-C. et était disciple de Ânandajñâna, disciple lui-même de Çuddhânanda. Indépendamment de ses gloses sur tous les commentaires de Çaṅkara relatifs aux Upanishads excepté ceux de la *Kaushîtaki* et de la *Çvetâçv. Up.*, je trouve sous son nom les ouvrages suivants dans l'*Index* de M. Hall.

Çârîraka-bhâshya-nyâya-nirṇaya.

Commentaire contenant la matière de 17500 çlokas sur le *Çârîraka-mîmâṃsâ-bhâshya* de Çaṅkara.

Gîtâ-bhâshya-vivecana.

Commentaire sur le *Gîtâ-bhâshya* de Çaṅkara. Il comprend la matière de 8000 çlokas.

âtma-jñânopadeça-prakaraṇa-ṭîkâ.

Commentaire sur l'ouvrage du même titre de Çaṅkara ; il contient la matière de 550 çlokas.

Svarûpa-nirṇaya-ṭîkâ.

Commentaire sur l'opuscule du même titre de Çaṅkara ; il contient la matière de 200 çlokas.

Pañcîkaraṇa-vivaraṇa.

Commentaire sur la *Pañcîkaraṇa-prakriyâ* de Çaṅkara ; il contient la matière de 160 çlokas.

1. Ce fascicule contient les Upanishads suivantes : *Çiras, Garbha, Nâdavindu, Brahmavindu, Amṛtavindu, Dhyânavindu, Tejovindu, Yogaçikshâ, Yogatattva, Saṃnyâsa, âruṇîya.*

Çaṅkara-vijaya.

Ou l'histoire des polémiques de Çaṅkara contre les hétérodoxes et les hérétiques, dont nous avons déjà parlé.

Comme on le voit, Ânanda-Giri paraît s'être donné comme tâche exclusive l'explication des principaux ouvrages de Çaṅkara et la vulgarisation de la gloire du maître qu'il avait, ce semble, en vénération toute particulière.

§ V.

Exposé des travaux dont les Upanishads ont été l'objet de la part des savants européens.

C'est à un français, au savant et courageux Anquetil Duperron, qu'est dû le premier travail sur les Upanishads qu'on ait entrepris en Europe. Dans son zèle pour l'étude des langues et des littératures de l'Orient, il n'hésita pas à prendre du service dans un régiment qui partait pour Pondichéry (1754) afin d'aller acquérir dans l'Inde même les connaissances dont il était avide et réunir les manuscrits inconnus en Europe qu'il lui serait possible de trouver. Cette aventureuse entreprise ne fut pas stérile. Anquetil rapporta de ses voyages des matériaux nombreux et importants dont il s'appliqua à tirer parti avec autant d'énergie et de persévérance qu'il en avait mis à les rassembler. La traduction du *Zend Avesta* publiée en 1771, fut le premier fruit des travaux de cabinet du célèbre orientaliste. En 1801, Anquetil, grâce aux secours discrets de ses amis, qui trouvèrent un habile expédient pour subvenir aux frais d'impression de cet ouvrage sans blesser la délicatesse de l'auteur, lui donna un pendant, par sa traduction latine d'une collection de 50 Upanishads, parmi lesquelles figurent les plus importantes. Cette traduction n'a pas été faite d'après les originaux sanskrits; Anquetil ne possédait sur l'ancienne langue de l'Inde que des données extrêmement incomplètes qui ne lui eussent pas permis de traduire directement les Upanishads, quand même il en aurait possédé les manuscrits originaux. Ainsi qu'il l'indique par le titre même [1],

1. Ce titre est assez curieux pour que je croie devoir le rapporter *in extenso* : « Oupnek'hat (id est, secretum tegendum) : opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam, doctrinam, e quator sacris Indorum libris, *Rak Beid, Djedjr*

il fit sa traduction sur deux manuscrits qui lui venaient de Faisabad dans la province d'Oude et qui contenaient une traduction persane des Upanishads exécutée à Delhi en 1656 par des pandits venus de Bénarès sur l'ordre de Mohamed-Dara-Schakoh, fils aîné du chah Jehan et frère d'Aureng-Zeb, qui le fit périr l'année suivante (1657). Le but de ce malheureux prince, dont la sagesse, comme le remarque M. Weber, est tombée dans l'oubli, tandis que l'ambition de son cruel compétiteur a rendu son nom célèbre, était, paraît-il, de préparer le rapprochement du çoufisme et du védantisme. Quoi qu'il en soit et à en juger par l'œuvre d'Anquetil, cette traduction est très-exacte, bien qu'entremêlée en certains endroits de morceaux empruntés aux commentaires, tandis que dans certains autres, dans la *Chând. Up.*, par exemple, des chapitres entiers du texte original font défaut, sans qu'il soit toujours bien facile de se rendre compte du motif qui en a déterminé la suppression.

Jusqu'en 1850, époque à laquelle M. Weber commença dans les *Indische Studien* la publication de son analyse des Upanishads contenues dans la traduction d'Anquetil, cette traduction paraît à peine avoir été connue des savants; en tous cas ils en ont tenu peu de compte. Cet oubli s'explique facilement et par différentes raisons. Le principal souci d'Anquetil a été une fidélité littérale exagérée aux dépens de la clarté des idées et de la forme littéraire. On aura une idée de sa méthode quand on saura que, non-seulement il s'astreint à rendre la construction exacte de la phrase persane, que non-seulement il traduit le mot par le mot avec une servilité qui l'oblige à multiplier les parenthèses afin de présenter l'idée du texte sous une forme un peu plus compréhensible, mais qu'il reproduit, avec les altérations phonétiques et les contractions qu'elles ont subies dans la transcription persane, les nombreuses expressions de terminologie védantique empruntées au texte sanskrit par les premiers traducteurs. L'ouvrage est bien précédé d'un *index* où les termes sanskrits sont interprétés, mais cette interprétation laisse beaucoup à désirer pour la précision et l'exactitude. Ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, le mot *Prakrut* (*Prakṛti*) est interprété en ces termes :

Beid, Sam Beid, Athrban Beid, excerptum ; ad verbum Persico idiomate, sanskreticis vocabulis intermixto, in Latinum conversum ; dissertationibus et annotationibus difficiliora explanantibus, illustratum : studio et opera Anquetil Duperron, Indicopleustæ. R. Inscript. et human. litter. Academiæ olim Pensionar. et Directoris. *Quisquis Deum intelligit Deus fit* (Oupnek'hat IV Mandek. T. I, p. 394). Argentorati IX (1801), 2 vol. »

« Justa temperatio trium qualitatum », et, entre parenthèses : « tres qualitates simul, æqua lance, in homine existentes ».

Une telle méthode, il faut le reconnaître, s'imposait peut-être à Anquetil à l'époque où il fit sa traduction et en l'absence de secours littéraires autres que les manuscrits mêmes qu'il avait à interpréter ; elle n'en eut pas moins pour effet, je ne dirai pas de rendre son travail absolument inintelligible au moment où il parut, mais d'exiger du lecteur qui voulait en pénétrer le sens intime, un travail extrêmement pénible et rebutant que ne devaient pas tarder, du reste, à rendre presque inutile, soit, pour le grand public, les exposés si clairs et si précis de Colebrooke, soit, pour les indianistes, le texte même des Upanishads dont les plus importantes furent, comme nous allons le voir, apportées et publiées en Europe peu d'années après.

Toutefois, si Anquetil était obligé, pour ne pas s'égarer, de suivre pas à pas et strictement le texte unique et dépourvu de commentaires qu'il avait entre les mains, il eût pu, et l'on doit s'étonner qu'il ne l'ait pas tenté, accompagner sa traduction d'un exposé succinct et méthodique de la doctrine contenue dans les Upanishads. Peut-être a-t-il cru assez faire dans ce sens en ajoutant à son travail des dissertations savantes par lesquelles il établit la ressemblance de certaines idées védantiques et de celles que professèrent les philosophes de l'école d'Alexandrie, les Gnostiques et les Cabalistes, ainsi que des notes érudites et curieuses où les explications et les rapprochements sont présentés au fur et à mesure que le texte en fournit l'occasion. Mais en dépit de la bonne volonté de l'auteur, le commentaire qui accompagne l'*Oupnek'hat* ne répondait guère à son objet, car on ne pouvait le comprendre sans une idée générale du védantisme qu'il était très-difficile, sinon impossible, de former d'après la traduction d'Anquetil.

En résumé, ce travail ne pouvait et ne devait en effet servir que plus tard aux savants qui, comme M. Weber, avaient acquis par leurs propres recherches sur les originaux une connaissance assez complète du sujet pour pouvoir suppléer utilement au défaut des textes non encore parvenus en Europe par la traduction qu'en offrait l'*Oupnek'hat*.

Voici un tableau des Upanishads traduites par Anquetil, où leur dénomination altérée est placée en regard du titre exact qu'elles portent dans les originaux sanskrits.

1	Tschehandouk	=	Chândogya
2	Brehdarang	=	Bṛhad Âraṅyaka
3	Mitri	=	Maitri
4	Mandek	=	Muṇḍaka
5	Eischavasieh	=	Îçâvâsya
6	Sarb	=	Sarva
7	Naraïn	=	Nârâyaṅa
8	Tadiw	=	Tadeva
9	Athrbsar	=	Atharvaçiras
10	Hensnad	=	Haṃsanâda
11	Antrteheh ou Sarbsar	=	Sarvasâra
12	Kok'kenk	=	Kaushîtaki
13	Sataster	=	Çvetâçvatara
14	Porsch	=	Praçna
15	Dehian band	=	Dhyânavindu
16	Maha Oupnek'hat	=	Mahâ
17	Atma pra boudeh	=	Âtmaprabodha
18	Kioul	=	Kaivalya
19	Schat Roudri	=	Çatarudriya
20	Djog Sank'ha	=	Yogaçikshâ
21	Djogtat	=	Yogatattva
22	Schiw Sanklap	=	Çivasaṃkalpa
23	Athrb Sak'ha	=	Âtharvaçîkhâ
24	Atma	=	Âtma
25	Brahm Badia	=	Brahmavidyâ
26	Anbrat Bandeh	=	Amṛtavindu
27	Tidjbandeh	=	Tejovindu
28	Karbheh	=	Garbha
29	Djabal	=	Jâbâla
30	Maha Naraïn	=	Mahânârâyaṇa
31	Mandouk	=	Mâṇḍûkya
32	Schekl ou Pankl	=	Çâkalya (?)
33	Tschehourka	=	Kshurikâ
34	Pram Hens	=	Paramahaṃsa
35	Arank	=	Âruṇika
36	Kin	=	Kena
37	Kiouni	=	Kâṭhaka
38	Anandbli	=	Ânandavallî
39	Bharkbli	=	Bhṛguvallî
40	Bark'heh soukt	=	Purushasûkta
41	Djounka	=	Cûlikâ
42	Amrat Lankoul	=	Amṛtâlaṃkâra (?)

43 Anbrat nad	=	Amṛtanâda
44 Baschkl	=	Vâshkala
45 Tschhakli	=	Châgaleya (?)
46 Tark	=	Târaka
47 Ark'hi	=	Ârsheya (?)
48 Pranou	=	Praṇava
49 Schavank	=	Çaunaka (?)
50 Nersing' heh	=	Nṛsiṃha-Tâpanîya.

Ce travail considérable et longtemps stérile fut suivi de très-près (1805) par la publication dans les *Asiatic Researches* de l'excellent *Essai sur les Védas* de Colebrooke. Dans cet exposé, d'une clarté et d'une exactitude admirables pour l'époque, le savant et sagace Anglais indiqua le titre de la plupart des Upanishads et traduisit quelques passages des plus importantes. Vingt ans plus tard, de 1823 à 1827, il publiait dans les *Transactions de la Société asiatique* de Londres ses résumés des systèmes philosophiques de l'Inde et en particulier du Vedânta qui sont restés jusqu'à la publication des *Sûtras* philosophiques dans la *Bibl. Indica* et les travaux de MM. Ballantyne, Barthélemy-Saint-Hilaire, etc. la source presque unique de tous les travaux de seconde main sur la philosophie de l'Inde, y compris le résumé si superficiel de M. Cousin dans son *Histoire de la Philosophie.*

Dans l'intervalle des travaux de Colebrooke, le brâhmane éclectique Ram Mohun Roy publia à partir de 1819 une traduction anglaise des Upanishads intitulées *Kâṭhaka, Îçâ, Kena,* et *Muṇḍaka*. Mais comme l'a remarqué Eugène Burnouf (*Journal des Savants,* 1852), les préoccupations théologiques de l'auteur n'ont pas été sans exercer une influence fâcheuse sur l'exactitude de sa version.

L'impulsion donnée par Colebrooke aux études directes sur la philosophie de l'Inde se soutint en ce qui regarde les Upanishads et le védantisme par la publication de plusieurs travaux importants qui se succédèrent à de courts intervalles, à partir de 1832. C'est en cette année que parut le grand ouvrage de Windischmann le père sur la philosophie orientale, intitulé *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte.* Il contenait, au milieu d'un fatras mystique de peu de valeur au point de vue de la science, de bonnes traductions par Windischmann le fils, de fragments tirés des Upanishads surtout de la *Chândogya*, mais aussi des suivantes : *Bṛh. âr.*, *Kâṭhaka, Îçâ, Kena* et *Muṇḍaka*.

Ce livre fut suivi de près de *Sancara, sive de Theologumenis Vedanticorum* que Windischmann le fils publia à Bonn en 1833. Ce travail du jeune savant est resté pour ainsi dire classique. Tous les indianistes se sont accordés pour en louer l'excellente méthode, la précision et la clarté, comme pour reconnaître l'exactitude des renseignements et la prudence des conclusions de l'auteur. Comme le titre l'indique, l'objet de celui-ci était d'exposer la doctrine védantique en prenant pour base les travaux de Çaṅkara, ce qui ne l'empêcha pas de faire de nombreux emprunts aux Upanishads dont il essaya pour la première fois de déterminer l'époque par des arguments grammaticaux et historiques. On ne saurait se dissimuler pourtant qu'il nous apprend peu de chose sur l'origine et le développement de la doctrine. A cet égard, il ne fait guère que confirmer par quelques textes les données fournies déjà par Colebrooke. Mais n'oublions pas que trop de documents et de renseignements de toute nature faisaient défaut alors pour qu'il fût possible de jeter les bases d'une chronologie relative des Upanishads et de fonder sur ce travail préliminaire un tableau historique de l'évolution des idées du *vedânta*. Pour l'époque, on ne pouvait guère faire plus ni mieux que lui.

En même temps que paraissait ce savant et consciencieux travail, le baron d'Eckstein commençait, dans le *Journal asiatique*, une série de traductions d'Upanishads et d'études sur ces ouvrages conçues dans un esprit bien différent. La traduction française de l'*Aitareya Up.* suivie de remarques explicatives (*Journal asiatique*, 1833), des travaux du même genre sur la *Nṛsiṃha Up.* (*Journal asiatique*, années 1836-1837) et sur la *Kâṭha Up.* (3me livraison du journal l'*Institut historique*, sans date) ont ce même caractère d'absence de méthode et de divagation érudite qui gâte la plupart des ouvrages dus à la plume de M. d'Eckstein. Très-versé dans tout ce qui touchait à la philologie orientale et connaissant bien le sanskrit, il traduisait avec exactitude; mais son intempérance d'imagination, son penchant à rapprocher les choses les plus étrangères, son peu de respect pour les faits acquis et son peu de goût pour les données précises ont fait de ses commentaires sur les Upanishads l'œuvre d'érudition la plus singulière et la plus stérile qu'on puisse imaginer. Certaines de ses vues sont peut-être exactes, mais elles se trouvent égarées dans un tel dédale de conceptions arbitraires, d'assertions sans fondement, de rapprochements injustifiables et d'idées jetées pêle-mêle, au hasard d'une science immense et d'une imagination trop vagabonde, que la peine

de les chercher et la difficulté de les rencontrer l'emportent sur le profit qu'on en peut attendre.

Nous avons encore à signaler pour cette même période de 1830 à 1840, la traduction en français de l'*îçâ* et de la *Kena Up.*, insérée par M. Pauthier dans son *Mémoire sur la Doctrine du Tao* et la traduction, aussi en français, des Upanishads intitulées *Kâṭhaka* et *Muṇḍaka* par Poley. Plus tard, en 1844, le même savant publia le texte sanskrit et la traduction allemande des cinq Upanishads suivantes : *Bṛhad âraṇyaka, Kâṭhaka, îçâ, Kena* et *Muṇḍaka.*

Le dernier travail important dont les Upanishads ont été l'objet en Europe est, indépendamment du savant résumé bibliographique que leur a consacré M. Weber dans son ouvrage intitulé *Academische Vorlesungen über Indische Litteraturgeschichte*, publié en 1852, la grande étude du même professeur parue sous le titre de *Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad* dans les volumes I, II et IX des *Indische Studien.* Dans cette analyse, M. Weber a utilisé la traduction d'Anquetil en en rapprochant tous les originaux publiés et les manuscrits dont il a pu avoir communication, pour dégager avec la vaste érudition et la méthode sévère qu'on retrouve dans toutes ses publications, les données philologiques, historiques, liturgiques et philosophiques contenues dans les Upanishads qu'on connaissait directement ou indirectement en Europe vers 1850. Ajoutons cependant que, si ce travail se recommande par les qualités qui distinguent en général les œuvres de l'éminent professeur, il est aussi comme la plupart d'entre elles peu accessible au commun des lecteurs, non-seulement à cause de la forme extérieure de l'exposition dont la concision est parfois presque algébrique, mais encore et surtout parce que les faits n'y sont pas groupés de manière à permettre une vue d'ensemble. M. Weber a exécuté une première opération, de beaucoup la plus ardue, mais qui en nécessite une seconde. Le minerai est extrait et séparé des matières hétérogènes avec une grande sûreté de main : il reste à le mettre en œuvre[1].

1. Parmi les travaux de M. Weber relatifs aux Upanishads, on peut encore citer son mémoire sur la *Râmatâpanîya Up.*, Berlin 1864, et son édition de la *Bṛh. âr. Up.*, comprise dans celle qu'il a donnée de la *Vâjasaneya saṃhitâ* et du *Çatapatha brâhmaṇa*, qui en dépend. Je signalerai en outre un bon travail de M. Nève (*Journal asiatique*, année 1866) sur Çaṅkara et les doctrines védantiques.

J'ai encore à dire un mot des publications qui nous sont venues de l'Inde même dans ces vingt-cinq dernières années.

M. Röer, dans sa préface de l'édition des Upanishads dans la *Bibl. Indica*, fait mention d'une édition des *Kâṭha, îçâ, Kena, Muṇḍaka, Mâṇḍûkya, Praçna* et *Aitareya Up.* avec des extraits du commentaire de Çaṅkara, publiée par la *Tattvabodhinî Society* et des *Kâṭha*, *îçâ, Kena*, *Muṇḍaka, Mâṇḍûkya* et *Çvetâçvatara Up.* parues dans la *Tattvabodhinî Pattrikâ.* Les *Kâṭha, îçâ, Kena, Mâṇḍûkya Up.* et une partie de la *Muṇḍaka Up.* sont suivies dans cette dernière publication d'une traduction bengalie, tandis qu'une traduction anglaise accompagne les *Kâṭha, Muṇḍaka, îçâ* et *Çvetâçvatara Up.* M. Röer ne donne pas la date de ces éditions peu connues en Europe : en tous cas elles sont antérieures à 1850.

C'est en 1849 que la Compagnie des Indes fit entreprendre, sous la direction de la Société asiatique du Bengale, la publication des Upanishads dans sa grande collection de la *Bibl. Indica.* Les premiers fascicules contenaient le texte de la *Bṛh. âr. Up.* avec le commentaire de Çaṅkara et la glose d'Ânanda Giri, édité par M. Röer. En 1850, et par les soins du même éditeur, parurent les textes, avec commentaires de Çaṅkara et gloses d'Ânanda Giri (excepté pour la *Çvetâçv. Up.*), des *Chândogya*, *îçâ, Kena, Kâṭha, Praçna, Muṇḍa, Mâṇḍûkya, Taittirîya, Aitareya* et *Çvetâçvatara Up.* Trois ans après, M. Röer donna, dans la même collection, la traduction anglaise, avec des fragments des commentaires de Çaṅkara, des *Taittirîya, Aitareya, Çvetâçvatara, Kena, îçâ, Kâṭha, Praçna, Muṇḍaka* et *Mâṇḍûkya Up.*, suivies en 1856 de celle de la *Bṛh. âr. Up.* et des commentaires de Çaṅkara sur le premier chapitre par le même savant, auquel le mauvais état de sa santé ne permit pas de continuer la laborieuse entreprise qu'il avait si bien commencée. Sa tâche fut reprise d'abord par M. Cowell qui donna en 1861 le texte de la *Kaushîtaki-Brâhmaṇa Up.* avec le commentaire de Çaṅkara, et l'année suivante celui de la *Maitri Up.* avec le commentaire de Râmatîrtha ; les deux ouvrages étaient suivis de la traduction anglaise. La même année (1862), le pandit Râjendralâla Mitra publiait une traduction anglaise de la *Chândogya Up.*

Enfin, après un intervalle de dix ans, un autre pandit, Râmamaya Tarkaratna, professeur de rhétorique au collège sanskrit de Calcutta, reprenait dans la *Bibl. Ind.* la publication des Upanishads par les suivantes : *Çiras, Garbha, Nâdavindu,*

Brahmavindu, Amṛtavindu, Dhyânavindu, Tejovindu, Yogaçikshâ, Yogatattva, Samnyâsa, Ârunîya, suivies du commentaire de Nârâyaṇa et dépendant toutes de l'Atharva-Veda.

Il y a lieu d'espérer que l'entreprise n'en restera pas là et que dans un prochain avenir nous posséderons le texte de la plupart des Upanishads qui nous manquent encore, bien que, répétons-le, tout ce qui reste à paraître soit très-vraisemblablement et à peu d'exceptions près d'intérêt secondaire.

Quant au jugement à porter sur la valeur de ces travaux, on peut dire en général que les textes publiés dans la *Bibl. Ind.* sont très-corrects; les traductions offriraient peut-être plus de prise à la critique. On pourrait reprocher à celles de M. Röer, tout en en reconnaissant l'exactitude et la précision, un attachement peut-être exagéré aux explications adoptées par Çaṅkara. Celles de M. Cowell laissent encore moins à désirer à tout égard. Mais je dois faire mes réserves en ce qui regarde la traduction de la *Chând. Up.* de Râjendralâla Mitra. Il m'est arrivé assez souvent d'être en désaccord avec lui. Comme j'ai eu soin le plus souvent, quand cette divergence s'est produite, de mettre son interprétation en regard de la mienne, le lecteur se trouvera en mesure de décider entre les deux.

§ 6.

Remarques bibliographiques spéciales sur les Upanishads mises à contribution pour ce travail.

1° *Bṛhad âraṇyaka Upanishad.*

Cette Upanishad forme les six derniers *adhyâyas* du Brâhmaṇa du Yajus blanc ou *Çatapatha Brâhmaṇa.* Ces six adhyâyas correspondent à trois *kâṇḍas* portant chacun un titre spécial et terminés par un *vamça,* ou liste de maîtres remontant jusqu'à Brahma.

Le premier kâṇḍa, qui comprend les deux premiers adhyâyas, s'appelle le *Madhukâṇḍa.*

Le deuxième kâṇḍa (adhyâyas 3 et 4) est le *Yâjñavalkîya-Kâṇḍa.*

Le troisième kâṇḍa (adhyâyas 5 et 6) est le *Khilakâṇḍa.* Le tout est en prose à l'exception de quelques çlokas cités dans le troisième kâṇḍa.

M. Weber remarque, avec raison selon moi, que ces différentes parties paraissent se suivre par ordre chronologique et que, par conséquent, les dernières sont les moins anciennes.

Le *Çatapatha Brâhmana*, qui est conservé, comme le *Yajus blanc* lui-même dont il dépend, dans une double recension, celle des *Mâdhyandinas* et celle des *Kânvas*, a été commenté pour la première fois par Harisvâmin et Sâyana, dont les commentaires n'existent jusqu'ici qu'en fragments. La *Brh. âr. Up.* a été expliquée par Dviveda Ganga de Guzzerat et d'autre part dans l'école des Kânvas par Çankara, au commentaire duquel se sont rattachés un grand nombre d'autres ouvrages de ses disciples. M. Weber, à qui j'emprunte ces renseignements [1], l'a publié avec des extraits des commentaires qui s'y rapportent. La *Brh. âr. Up.* de l'école des Kânvas a été aussi éditée et en partie traduite par Poley et, en 1849, par Röer, avec le commentaire de Çankara, la glose d'Ânanda Giri et une traduction anglaise comprenant le commentaire de Çankara, mais pour le premier adhyâya seulement, dans les nos 27, 38 et 135 de la *Bibl. Indica.* Cette dernière édition, dont le texte forme les nos 5 à 9, 10 à 12, 14, 16 et 18 de la *Bibliotheca Indica* est celle dont je me suis servi pour ce travail. Notons enfin que la *Brh. âr. Up.* est la deuxième de celles qu'Anquetil Duperron a traduites du persan. L'original persan avait été rédigé d'après la recension des *Kânvas* et présente quelques lacunes; les *vamças*, par exemple, y font défaut.

2° *Chândogya Up.*

La *Chând. Up.* comprend les huit derniers *adhyâyas* du *Chândogya Brâhmana* du *Sâma-Veda*. Ce Brâhm. se compose lui-même de dix adhyâyas dont les deux premiers ne sont pas encore connus; les autres forment l'Upanishad qui se subdivise en 154 *kandikâs* en prose.

Plusieurs légendes et fragments de la *Chând. Up.* ont été traduits par Windischmann le fils et insérés soit dans son ouvrage intitulé *Sancara*, soit dans celui de son père, *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte* [2].

Le texte complet de la *Chând. Up.* a été publié avec le commentaire de Çankara et la glose d'Ânanda Giri, en 1850, dans

1. *Hist. litt. ind.* trad. Sadous, p. 243. — Burnouf, dans son *Comm. sur le Yaçna*, a publié aussi quelques fragments du texte de la *Brh. âr. Up.* suivis de la traduction française.

2. Cet ouvrage comprend aussi plusieurs morceaux de la *Brh. âr. Up.* également traduits par Windischmann le fils.

la *Bibl. Indica*, n°s 14. 15. 17. 20. 23 et 25, par M. Röer. C'est à cette édition que sont empruntés tous les passages que je cite dans le cours de ce travail.

La traduction anglaise de cette Upanishad par Râjendralâla Mitra a paru aussi dans la *Bibl. Ind.*, dont elle forme les n°s 78 et 181.

La *Chând. Up.* est la première du recueil traduit par Anquetil; mais la traduction présente plusieurs lacunes indiquées en détail par Windischmann (*Sancara*, préface, p. xv) et rappelées par M. Weber (*Ind. Stud.*, I, p. 254).

3° *Kaushîtaki Up.*

Cette Upanishad, en prose comme les précédentes, est appelée *Kaushîtaki Brâhmaṇa*[1] *Up.* par Çankara ; d'après M. Weber (*Hist. litt. ind.*, trad. Sadous, p. 119), elle forme le troisième et dernier livre du *Kaushîtakâraṇyaka* dépendant du *ṛg-Veda*.

Les questions bibliographiques que soulève la *Kaush. Up.* ne sont pas toutes d'une solution facile. Poley, dans sa traduction des *Essais sur les Vedas* de Colebrooke, ayant avancé que le *Kaushîtaki Brâhmaṇa* se compose de neuf adhyâyas dont le premier, le septième, le huitième et le neuvième forment la *Kaush. Up.*, M. Weber, dans son *Hist. de la litt. ind.*, demande sur quoi est fondée cette assertion que rien à sa connaissance ne semble justifier. Un manuscrit de la *Kaush. Up.* appartenant à l'*Asiatic Society* expliquerait, en partie du moins, d'après M. Cowell, le fait avancé par Poley et dont s'étonne M. Weber; le manuscrit en question désigne les quatre adhyâyas de cette Upanishad comme les sixième, septième, huitième et neuvième d'un *âraṇyaka ;* il s'agit sans doute du *Kaushîtaki âr.* connu de M. Weber, mais soumis à une autre division. Quoi qu'il en soit, M. Cowell, qui a publié pour la première fois le texte et la traduction anglaise de la *Kaush. Up.* (*Bibl. Ind.*, n°s 19 et 20 de la nouvelle série, Calcutta 1861), a remarqué par la comparaison des manuscrits assez nombreux qu'il a eus à sa disposition, qu'il existe deux recensions du texte de cette Upanishad. Il a choisi pour son édition celle qui lui a paru sur d'assez fortes raisons constituer une véritable *çâkhâ*, en ayant soin d'ajouter en note les variantes les plus importantes de l'autre recension dont le commentateur a paru tenir compte.

1. Qu'il ne faut pas en tous cas confondre avec le *Kaushîtaki* (ou *Çânkhâyana*) *Brâhmaṇa* du Ṛg-Veda.

Cette Upanishad est la douzième (Kohenk) de celles traduites du persan par Anquetil.

Rappelons aussi que le quatrième adhyâya est une autre recension du dialogue de Gârgya et d'Ajâtaçatru (*Bṛh. âr. Up.* 2. 1. 1-20).

4° *Taittirîya Up.*

La *Taittirîya Up.* est formée des septième, huitième et neuvième livres du *Taittirîya âraṇyaka* du *Yajus noir*. Cet *âraṇyaka* compte dix livres, dont les six premiers sont liturgiques et le dernier se confond avec une Upanishad qu'on rattache aussi à l'*Atharva-veda*, la *Yâjñikî* ou *Nârâyaṇîyâ Up.*

La *Taitt. Up.* proprement dite se divise en trois parties en prose, appelées *vallîs,* considérées quelquefois comme formant chacune une Upanishad distincte.

La première est appelée *Saṃhitâ Up.*[1] ou *Çikshâvallî*, en raison des spéculations grammaticales auxquelles le début de cette partie est consacrée.

La seconde partie est l'*ânandavallî* et la troisième la *Bhṛguvallî ;* elles constituent ensemble la *Vâruṇî Up.*

Ces deux dernières parties sont comprises dans les Upanishads traduites par Anquetil, qui les considère comme deux Upanishads distinctes, à savoir *Anandbli* (la 38me du recueil) = *ânandavallî* et *Bharkbli* (la 39me) = *Bhṛguvallî.*

L'unique édition du texte de cette Upanishad avec le commentaire de Çaṅkara et la glose d'Ananda Giri donnée jusqu'ici est celle de M. Röer dans la *Bibl. ind.* (n° 22, Calcutta 1850), suivie d'une traduction anglaise (*Bibl. ind.*, nos 41 et 50).

5° *Aitareya Up.*

Cette Upanishad, telle que M. Röer l'a éditée dans la *Bibl. ind.* (nos 22, 23 et 34) avec le commentaire de Çaṅkara et la glose d'Ânanda Giri (la traduction anglaise par le même est contenue dans les nos 41 et 50 de la même collection) comprend les quatrième, cinquième et sixième adhyâyas des sept qui composent le deuxième livre de l'*Aitareya âraṇyaka* du *ṛgveda*. D'après M. Weber (*Hist. litt. ind., trad. Sadous*, p. 116 et 117) « le second et le troisième forment une Upanishad à eux seuls, et une nouvelle subdivision a lieu ici ; elle consiste en ce que les quatre dernières sections du second livre, dont le contenu

1. Dans le sens de leçon ou division d'un ouvrage, comme plus bas *Vâruṇî Up.*

est spécialement en harmonie avec la doctrine du système vedânta passent par excellence pour les *Aitareya Upanishads*. »

Toutefois, la dernière de ces sections, c'est-à-dire le septième adhyâya du deuxième livre de l'*Aitareya âraṇyaka*, n'ayant pas été commentée par Çaṅkara qui la considère comme se rapportant à l'âraṇyaka, et non pas à l'Upanishad, n'est pas compris, pour ce motif sans doute, dans l'édition de M. Röer dont j'ai fait usage ici.

Les quatre adhyâyas en question ont été traduits par Colebrooke (*Misc. Ess.*, I, 47-53) et Windischmann le père les a introduits, d'après la traduction Colebrooke, dans son ouvrage déjà cité (*Die Phil. in Fortg.*, p. 1585-91). De plus, une analyse en a été donnée par le baron d'Eckstein, dans le *Journal Asiat.*, 1833, tomes XI et XII.

Les sept adhyâyas qui forment le deuxième livre de l'*Ait. âr.* font partie du recueil d'Anquetil; ils y constituent la 11me Upanishad intitulée *Sarbsar* = *Sarvasâra*.

6° *îçâ Up.*

Cette très-courte Upanishad (18 vers) qui est désignée par le mot initial du premier vers, fait partie de la *Vâjasaneyi-Saṃhitâ*, ou du *Yajur-veda blanc* dont elle forme le 40me adhyâya. Comme Upanishad, Çaṅkara l'a commentée sur la recension des Kaṇvas et elle a été publiée avec ce commentaire et la glose d'Ânanda Giri par M. Röer, dans le n° 24 de la *Bibl. ind.*; ce savant l'a traduite aussi en anglais (nos 41 et 50 de la même collection).

Elle est une de celles qui ont été publiées et traduites le plus souvent; par exemple, par Ram Mohun Roy, puis par Poley qui l'a traduite en français, ainsi que Pauthier.

Elle est la cinquième de celles d'Anquetil.

7° *Kena Up.*

La *Kena Up.* est comme la précédente désignée par le premier mot du texte. D'après Çaṅkara et Ânanda Giri elle serait le neuvième adhyâya d'un Brâhmaṇa du *Sâma-veda*, le *Talavakâra*, dont le reste est perdu ou est resté inconnu jusqu'ici. Elle a été considérée aussi comme se rattachant à l'*Atharva*, probablement, d'après M. Weber, parce que la mention qu'elle fait d'Umâ Haimavatî semblait lui donner un caractère çivaïte. En tous cas, la leçon donnée par l'école de l'*Atharva* diffère très-peu de celle du *Sâma-veda*.

Elle se compose de quatre kâṇḍas comprenant ensemble trente-quatre vers.

Le texte de la *Kena Up.* comme celui de l'*Îçâ Up.* a été souvent publié et traduit.

Ram Mohun Roy en a publié le texte avec le commentaire de Çankara, d'après l'école du *Sâma-veda*, avec une traduction anglaise. Poley en a donné une édition d'après la précédente. De même, Pauthier en a publié le texte et la traduction française sur laquelle a été faite une traduction allemande qui a paru dans le *Magazin für die Litteratur des Auslandes*, 1833, n° 63. Enfin, M. Röer en a fait paraître à son tour le texte avec le commentaire de Çankara, la glose d'Ânanda Giri et une traduction anglaise dans la *Bibl. indica*, aux n^{os} cités ci-dessus.

Elle fait partie sous le nom de *Kin*, du recueil d'Anquetil, dont elle est la 36me Upanishad; la traduction d'Anquetil suppose le texte de l'école de l'*Atharva-veda*.

8° *Kâṭha Up.* ou *Kâṭhaka Up.*

Quoique attribuée par différents manuscrits au *Yajur-veda*, cette Upanishad, de l'avis de M. Weber, dépend exclusivement, du moins eu égard au texte connu jusqu'ici, de l'*Atharva-veda*. La légende sur laquelle elle repose se trouvant sous sa première forme dans le *Taittirîya Brâh.*, c'est sans doute cette circonstance qui a fait rattacher l'Upanishad elle-même au *Yajur*. Dans l'édition de M. Röer, avec le commentaire de Çankara et la glose d'Ânanda Giri (*Bibl. ind.*, n°s 24, 26, 28-31, et pour la traduction, n°s 41 et 50), elle est divisée en deux adhyâyas comprenant six *vallîs*, ce qui l'a fait souvent désigner sous le nom de *Kâṭhavallî*. Antérieurement, elle avait été déjà publiée et traduite par Ram Mohun Roy en anglais, par Poley et Windischmann en allemand et par le baron d'Eckstein en français.

Elle est la 37me de l'*Oupnek'hat* d'Anquetil, où elle porte le nom de *Kiouni*.

9° *Praçna Up.*

La *Praçna Up.* ainsi nommée, parce qu'elle est divisée en six *praçnas* [1], ou questions védantiques posées par six maîtres différents au sage Pippalâda, et auxquelles celui-ci répond, dépend de l'*Atharva-veda* et faisait peut-être partie, si l'on s'en rapporte à l'indication d'un manuscrit d'un *Pippalâda Brâhmaṇa* se rattachant à ce veda. Elle est en prose.

Quoique M. Weber dise qu'elle a été souvent éditée et traduite sans indiquer par qui, M. Röer, dans la préface de son édition,

1. Du moins dans l'édition de la *Bibl. ind.*; M. Weber (*Ind. Stud.*, I, p. 439) signale une autre division en adhyâyas et en *kandikâs*.

avec le commentaire de Çankara et la glose d'Ânanda Giri (*Bibl. ind.*, n°s 24, 26, 28-31, et traduction, n°s 41 et 50) ne cite d'édition antérieure à la sienne que celles de la *Tattvabodhinî Society* et de la *Tattvabodhinî Pattrikâ* qui l'ont publiée avec les *Kâṭhâ, Îçâ, Kena, Muṇḍaka Mâṇḍûkya et Çvetâçvatara Up.* et des fragments du commentaire de Çankara. Windischmann le fils en a donné aussi des passages dans son ouvrage intitulé *Sancara*.

Elle est la 14me de l'*Oupnek'hat*, d'Anquetil, où elle porte le nom de *Porsch*.

10° *Muṇḍaka Up.*

Cette Upanishad tire son titre, d'après M. Weber, de la racine *muṇḍ*, raser, parce qu'elle est destinée à détruire, à *raser l'avidyâ* ou l'ignorance.

Elle dépend de l'*Atharva-veda* et est, pour la plus grande partie, écrite en vers. Elle se divise en trois parties appelées *muṇḍakas*, subdivisées chacune à leur tour en deux *khaṇḍas*.

Indépendamment de l'édition et de la traduction de M. Röer (*Bibl. ind.*, aux n^{os} déjà cités), elle a été éditée par Ram Mohun Roy et Poley ; le premier l'a traduite en anglais et le second en français. Windischmann le fils en a publié, d'après l'édition de Poley, divers fragments, soit dans *Sancara*, soit dans l'ouvrage de son père *Die Phil. in Fort.* Elle a été publiée aussi dans l'Inde par la *Tattvabodhinî Society* et a paru également dans la *Tattvabodhinî Pattrikâ*.

Elle est la 4me de l'*Oupnek'hat*, où elle est désignée sous le nom de *Mandek*.

11° *Mâṇḍûkya Up.*

Le titre de cette Upanishad, dépendant de l'*Atharva-veda*, que Râmakṛshṇatîrtha dans son commentaire sur le *Vedânta sâra* appelle aussi *Mâṇḍavya*, paraît dérivé (voir la savante discussion de M. Weber, *Ind. Stud.*, II, p. 104 et *seqq.*) du nom d'une des Çâkhâs du *ṛg* ou du *Yajur-veda*.

Le texte de la *Mâṇḍ. Up.* présente une particularité très-remarquable. Il se compose de quatre petites parties en prose intitulées *upanishads*, entre lesquelles sont intercalées des *çlokas*, portant pour titre dans l'édition de la *Bibl. indica*, par M. Röer (aux n^{os} indiqués pour le texte, qui est suivi de commentaires et de la traduction) *Gauḍapâdâçâryakṛtaitadupanishadarthâvishkaraṇarûpaçlokâvatâraṇam*, c'est-à-dire, « Suite (série, développement) des çlokas composés par Gauḍa-

pâda[1] âcârya pour l'explication du sens de cette Upanishad. » Viennent ensuite cent çlokas intitulés *Gauḍapâdîyakârikâyâ vaitathyâkhyaṃ dvitîyaṃ prakaraṇaṃ*, c'est-à-dire « Deuxième partie de l'explication de Gauḍapâda, appelée l'erreur. »

L'Upanishad, ainsi que les deux parties explicatives de Gauḍapâda ont été commentées par Çaṅkara qui était le disciple de Govinda, disciple lui-même de Gauḍapâda, et comme d'habitude le commentaire de Çaṅkara est accompagné de la glose d'Ânanda Giri. Antérieurement à l'édition de la *Bibl. ind.*, la *Mâṇḍ. Up.* n'a été publiée que par la *Tattvabodhinî Society* et dans la *Tattvabodhinî Pattrikâ*. Elle est la 31me de celles qu'a traduites Anquetil, dans le recueil duquel elle porte le nom de *Mandouk*. Il est à remarquer que la traduction d'Anquetil ne comprend que l'Upanishad proprement dite, et non le commentaire de Gauḍapâda.

12° *Çvetâçvatara Up.*

Le titre de cette Upanishad dérive du sage (*vidvân*) Çvetâçvatara à qui elle est attribuée dans l'Upanishad même, 6, 21. Ainsi que le remarque M. Weber, la seule raison pour laquelle les manuscrits la rattachent au *Yajur-veda noir* est que des passages assez nombreux de ce veda s'y trouvent cités. Mais en réalité elle fait partie du cycle des Upanishads de l'*Atharva-veda* et n'est pas même à beaucoup près l'une des plus anciennes.

Elle est en vers et divisée en six adhyâyas.

D'après les manuscrits, elle a été commentée par Çaṅkara, mais, comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, il est douteux que le commentaire donné sous son nom soit réellement de lui.

Elle a été publiée par la *Tattvabodhinî Society* et dans la *Tattvabodhinî Pattrikâ*; puis, par M. Röer, avec le commentaire de Çaṅkara et une traduction anglaise, dans la *Bibl. ind.* (aux nos cités plus haut).

Elle est la 13me de l'*Oupnek'hat* d'Anquetil, où elle est appelée *Sataster*.

13° *Maitrâyana Up.*, d'après M. Weber;

Maitri ou *Maitrâyaṇîya Up.*, d'après M. Cowell.

Selon M. Weber, c'est abusivement, comme pour la *Çvetâçv. Up.* que la *Maitrây. Up.* est rapportée au *Yajur-veda noir*. Elle appartient en effet pour le style et pour les idées aux Upanishads yogistes de l'*Atharva*. Cependant, d'après Râmatîrtha, qui l'a

1. Voir au paragraphe 4 ce qu'on sait de ce maître.

commentée, elle aurait formé, avec une partie concernant le rituel (Karma kâṇḍa) divisée en quatre livres, mais actuellement inconnue, un Brâhmaṇa du *Yajur-veda* qui se serait trouvé avoir une forme analogue à celle du *Çatapatha Brâhmaṇa* suivi de la *Bṛh. âr. Up.* Mais, même en admettant l'exactitude de ce renseignement, il n'en reste pas moins certain que cette Upanishad, surtout dans ses derniers chapitres, est très-peu ancienne.

Dans l'unique édition donnée jusqu'ici (*Bibl. ind.*, nouvelle série, n° 35, Calcutta, 1862, texte sanscrit et traduction anglaise, par M. Cowell, avec le commentaire de Râmatîrtha), la *Maitrây. Up.* se divise en sept *prapâṭhakas* de longueur fort inégale. La plus grande partie est en prose, mais les citations de passages en vers sont nombreuses et parfois assez longues. D'après le commentateur, le 6me et le 7me *prapâṭhakas* étaient considérés comme un *khila* ou un supplément, et, à la vérité, ils ont un caractère beaucoup plus moderne encore que le reste de l'ouvrage.

Cette Upanishad est la troisième de l'*Oupnek'hat* d'Anquetil qui l'appelle *Mitri*.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE.

Avant d'entrer dans l'examen proprement dit de la doctrine contenue dans les principales Upanishads, il n'est pas hors de propos, ce me semble, de mettre en relief certains faits que révèlent ces ouvrages et qui peuvent jeter quelque lumière sur les origines des idées dont nous nous occupons et sur leur relation avec le système religieux à côté duquel elles ont pris naissance et vécu. Je consacrerai donc un petit nombre de pages à étudier les points suivants d'après les renseignements fournis par les Upanishads mêmes :

1° Influence exercée par les *kshatriyas* sur le développement primitif de la doctrine de l'*âtman*.

2° Antagonisme entre la science nouvelle ou les spéculations philosophiques et la science ancienne ou le formulaire, la liturgie et l'exégèse védiques.

3° Points de vue divers sous lesquels le sacrifice est envisagé dans les Upanishads.

§ I.

A priori, il est très-vraisemblable que dans l'Inde les spéculations philosophiques n'ont pas pris naissance dans la caste sacerdotale ou du moins qu'elles n'ont pas dû, dès le principe, y rencontrer beaucoup de faveur.

Quand un système religieux est fondé comme l'était le brâhmanisme vers la fin de l'époque védique, et surtout que ce sys-

tème comprend un ensemble de rites dont la science et la pratique sont l'apanage d'une classe qui en fait en quelque sorte son métier et sa propriété héréditaires, les prêtres dont se compose cette classe ont un intérêt de premier ordre à se constituer les gardiens vigilants et perpétuels de l'orthodoxie. C'est ainsi qu'en Judée la doctrine du Christ trouva parmi les prêtres et les docteurs de la loi ses adversaires les plus acharnés et les plus persévérants. Et sans sortir de l'Inde nous avons dans le buddhisme, dont le fondateur Çâkya-Muni était issu de la caste des kshatriyas [1], l'exemple d'une religion ou d'une philosophie nouvelle naissant en dehors de la caste sacerdotale avec laquelle elle ne tarda guère à entrer en hostilité ouverte. La doctrine des Upanishads d'où sortirent les systèmes de philosophie orthodoxes et plus spécialement le vedantisme, n'entra jamais en lutte déclarée, du moins à en juger par les documents que nous possédons, avec le brâhmanisme primitif. Mais si celui-ci l'incorpora de bonne heure à son système et aima mieux l'adopter que la combattre, il n'en est pas moins présumable qu'il n'en fut, au début, ni l'initiateur ni le promoteur. Ce n'est pas là du reste une présomption, basée sur de simples analogies. Les Upanishads anciennes nous fournissent sur le rôle prépondérant rempli par les kshatriyas dans la propagation de la doctrine de l'âtman, des indications trop explicites, pour qu'il soit possible de ne pas les prendre en considération sérieuse et de ne pas y voir volontiers un mouvement d'idées inauguré sans les brâhmanes et peut-être malgré eux.

Je vais rapporter les différents textes qui autorisent ces conjectures, en faisant remarquer qu'ils sont d'autant plus probants et que leur authenticité est d'autant moins attaquable que les brâhmanes avaient tout intérêt à les supprimer, si la chose avait été possible, quand ils eurent admis, et rattaché aux Vedas, la philosophie nouvelle.

Contrairement à ce qui est dit dans de très nombreux passages de la *çruti* et de la *smṛti* dont plusieurs ont été relevés dans le volume I des *Sanskrit Texts* de M. Muir, la prééminence du

1. Voir Burnouf (*Introd. à l'hist. du Bud.*, p. 152). S'il ne faut voir dans l'origine attribuée au buddhisme, comme M. Sénart cherche à l'établir dans le *Journal Asiatique*, nos d'août et septembre 1873, que l'application d'une légende mythologique, il n'en reste pas moins acquis qu'à l'époque où cette tradition s'est formée il n'avait pas paru possible de considérer le Buddha comme un brâhmane, ce qui revient au même pour l'analogie que j'ai en vue.

kshatriya semble énoncée, *Bṛhad âraṇyaka Up.* 1. 4. 11.

Brahma vâ idam agra âsîd ekam eva tad ekaṃ san na vyabhavat tac chreyorûpam atyasṛjata kshatraṃ yâny etâni devatrâ kshatrâṇîndro varuṇaḥ somo rudraḥ parjanyo yamo mṛtyur îçâna iti tasmât kshatrât paraṃ nâsti tasmâd brâhmaṇaḥ kshatriyam adhastâd upâste râjasûye kshatra eva tad yaço dadhâti saishâ kshatrasya yonir yad brahma tasmâd yady api râjâ paramatâṃ gacchati brahmaivântata upaniçrayati svâṃ yoniṃ ya u enaṃ hinasti svâṃ sa yonim ṛcchati sa pâpîyân bhavati yathâ çreyâṃsaṃ hiṃsitvâ.

« Au commencement, Brahma était cet (univers) ; il était seul. Etant seul, il n'était pas développé (multiplié). Il créa le *kshatra* de forme excellente (la caste des kshatriyas[1]), à savoir ceux qui sont kshatriyas parmi les dieux : Indra, Varuṇa, Soma, Rudra, Parjanya, Yama, Mṛtyu et Îçâna. *C'est pour cela que rien n'est supérieur au kshatra; c'est pour cela que le brâhmane se place pour faire ses adorations au-dessous du kshatriya dans la cérémonie du Râjasûya* (sacre royal)[2]. Il donne donc la gloire au *kshatra*. Le *brahma* (la caste des brâhmanes) est la matrice du *kshatra*. Donc, quoique le roi (c'est-à-dire, le kshatriya) obtienne le rang suprême, il finit par prendre son refuge dans le *brahma* qui est sa matrice. Celui qui lui nuit (au *brahma*), détruit sa propre matrice. Celui-là est un grand coupable comme celui qui porte préjudice à qui vaut mieux que lui (ou, à qui lui est supérieur). »

On peut objecter qu'ici même les brâhmanes, tout en faisant des concessions apparentes, se sont réservé la suprématie en subordonnant les kshatriyas au *brahma* considéré comme le prototype du brâhmanisme, de même que le *kshatra*, ou la domination temporelle personnifiée, est le prototype de la caste royale et guerrière; mais le passage suivant tiré de la *Chând. Up.* (5, 3. 1-7) est de nature à ne laisser aucun doute sur la prétention plus ou moins fondée qu'avaient les kshatriyas à une certaine époque d'être les initiateurs spéciaux de la science de l'âtman.

Çvetaketur hâruṇeyaḥ pañcâlânâṃ samitim eyâya taṃ ha pravâhaṇo jaibalir uvâca kumârânu tvâçishat pitâ ity anu hi bhagava iti.

Vettha yad ito'dhiprajâḥ prayantîti na bhagava iti vettha

1. *Kshatra.*
2. Comp. *Aitar. Brâh.*, 7, 4, 20.

yathâ punar âvartanta iti na bhagava iti vettha pathor devayânasya pitryânasya ca vyâvartana iti na bhagava iti.

Vettha yathâsau loko na sampûryata iti na bhagava iti vettha yathâ pañcamyâm âhutâv âpah purushavacaso bhavantîti naiva bhagava iti.

Atha nu kim anuçishto'vocathâ yo hîmâni na vidyât katham so'nuçishto bravîteti sa hâyastah pitur ardham eyâya tam hovâcânanuçishya vâva kila mâ bhagavân abravîd anu tvâçisham iti.

Pañca mâ râjanyabandhuh praçnân aprâkshît teshâm naikam ca nâçakam vivaktum iti sa hovâca yathâ mâ tvam tadaitân avado yathâham eshâm naikam ca na veda yady aham imân avadishyam katham te nâvakshyam iti.

Sa ha gautamo râjño'rdham eyâya tasmai ha prâptâyârhâmcakâra sa ha prâtah sabhâga udeyâya tam hovâca mânushasya bhagavan gautama vittasya varam vrnîthâ iti sa hovâca tavaiva râjan mânusham vittam yâm eva kumârasyânte vâcam abhâshathâs tâm eva me brûhîti.

Sa ha krcchrî babhûva tam ha ciram vasety âjñâpayâmcakâra tam hovâca yathâ mâ tvam gautamâvado yatheyam na prâk tvattah purâ vidyâ brâhmanân gacchati tasmâd u sarveshu lokeshu kshatrasyaiva praçâsanam abhûd iti.

« Çvetaketu ârûneya[1] vint à l'assemblée des Pañcâlas[2]. Pravâhana Jaibali[3] lui dit : « Jeune homme, ton père t'a-t-il instruit ? » « Oui, vénérable », répondit-il.

(Jaibali reprit) : « Sais-tu où vont les hommes quand ils quittent cette terre, au moment de la mort ? » « Non, vénérable » (répondit Ârûneya). — « Sais-tu comment ils y reviennent ? » — « Non vénérable. » — « Connais-tu la séparation des deux voies, — celle qui conduit aux dieux et celle qui mène au pitris ? » « Non, vénérable. »

— « Sais-tu comment il se fait que ce monde-là (celui des

1. Maître célèbre de la période des Brâhmanas; il était fils d'Uddâlaka Aruni. Son nom désigne chez les buddhistes Çâkya-Muni à l'une de ses premières naissances.

2. Nom d'une famille de kshatriyas qui s'appliqua aussi à la contrée qu'ils habitaient, située dans la partie orientale de l'Inde.

3. Roi des Pancâlas, contemporain de Janaka. Nous le retrouvons, *Chând. Up.*, 1, 8 et 9, enseignant, quoique non brâhmane, aux deux brâhmanes Çilaka Çâlâvatya et Caikitâyana Dâlbhya, la nature de l'Udgîtha et du Sâman.

pitris d'après Çaṅk.) ne soit jamais rempli? » — « Non, vénérable. » — « Sais-tu comment après la cinquième oblation les eaux reçoivent le nom de *Purusha?* » — « Non, vénérable. » — « Comment as- tu donc pu me dire que tu as été instruit? Comment celui qui ignore ces choses-là pourrait-il se dire instruit? » — Ârûṇeya vint tout affligé chez son père et lui dit : « O vénérable, tu ne m'as pas instruit et pourtant tu dis que tu l'as fait. »

« Ce méchant roi (ou kshatriya) m'a posé cinq questions et je n'ai pu répondre à aucune d'elles. » (Son père) lui dit : « J'ignore comment répondre à une seule des questions que tu m'indiques. Si je l'avais su, comment ne te l'aurais-je pas enseigné? »

Le descendant de Gotama (le père) s'en alla chez le roi (Jaibali). A son arrivée le roi remplit à son égard les devoirs de l'hospitalité. Le matin, le descendant de Gotama, entouré de marques de respect[1], vint auprès du roi qui lui dit : « Fais ton choix, ô vénérable descendant de Gotama, parmi les richesses temporelles. » Il répondit : « Garde pour toi, ô roi, la richesse temporelle ; mais répète-moi la parole[2] que tu as dite devant mon jeune fils. »

Le roi fut contrarié et lui donna cet ordre : « Reste (ici) quelque temps. Il lui dit (encore) : « De même que tu m'as interrogé, descendant de Gotama, je céderai à ton désir en te révélant la science que tu veux connaître[3] (et je te dirai) que, antérieurement à toi, cette science n'a *pas été communiquée aux brâhmanes et que le kshatriya seul l'a enseignée dans tous les mondes.* »

La *Bṛh. âr. Up.* 6 . 2. 1-8 contient un passage parallèle où la même anecdote est racontée dans des termes à peu près identiques. Voici le verset, 6. 2. 8. qui correspond au plus important de la *Chând. Up.*, c'est-à-dire à 5. 3. 7.

Sa hovâca tathâ nas tvaṃ gautama mâparâdhâs tava ca pitâmahâ yatheyam vidyetaḥ pûrvaṃ na kasmiṃçca na brâhmaṇa uvâsa tâṃ tv ahaṃ tubhyaṃ vakshyâmi ko hi tvaivaṃ bruvantaṃ arhati pratyâkhyâtum iti.

1. Çank. commente *sabhâga*, qu'il fait venir de *sa* plus *bhâga*, par *pûjyamâna*. Il propose aussi une autre interprétation en décomposant *sabhâga* en *sabhâ* plus *ga*. Râjendralâla Mitra traduit, selon cette seconde interprétation : « he appeared in the kings' court. »

2. Çank. commente *vâcam* par *pancapraçnalakshanâm* « consistant en cinq questions.

3. C'est ainsi qu'explique *Çank.*

« Il (Pravâhana Jaibali) lui dit : « Ne me fais pas un crime, ô descendant de Gotama, (de t'avoir offert des biens matériels) de même que tes ancêtres (n'en ont pas fait un crime aux miens). (Tu sais) *que jusqu'ici cette science n'a été possédée par aucun brâhmane*. Cependant je te l'enseignerai. Est-il, en effet, quelqu'un qui puisse refuser cet enseignement à un homme s'exprimant comme toi ? »

Non-seulement Çankara commente sans sourciller, et exclusivement au point de vue grammatical, un passage dont le sens devait lui paraître si extraordinaire et si différent des idées reçues de son temps, mais il ajoute ces mots explicatifs qu'il met dans la bouche de Pravâhana Jaibali et qui lui sont évidemment suggérés par le passage de la *Chând. Up.* cité plus haut :

Sarvadâ kshatriyaparamparayeyaṃ vidyâgatâ sâ sthitir mayâpi rakshaṇîyâ yadi çakyate.

« Cette science a généralement été transmise de kshatriya à kshatriya. C'est une règle que je dois observer si c'est possible. »

Il est fort probable que n'ayant aucune explication satisfaisante à fournir quant au fond de la question, Çankara a préféré ne rien dire de plus que de souligner une difficulté qu'il lui était impossible de résoudre.

Quoi qu'il en soit, cette tradition était tellement répandue à l'époque où ont été rédigées les anciennes Upanishads que nous en trouvons une troisième version dans la *Kaushîtaki Up.* 1. 1. Comme elle diffère assez sensiblement des deux précédentes, tant par le nom du roi qui est Citra, et non plus Pravâhana Jaibali, que par d'autres détails, et que du reste elle est fort abrégée, j'en rapporterai le texte *in-extenso*.

Citro ha vai gâṅgyânir yakshyamâna ârûṇiṃ vavre sa ha putraṃ çvetaketuṃ prajighâya yâjayeti taṃ hâbhyâgataṃ papraccha gautamasya putro'si saṃvṛtaṃ loke yasmin mâ dhâsyasy anyatamo vâdhvâ tasya mâ loke dhâsyasîti sa hovâca nâham etad veda hantâcâryaṃ pṛcchânîti sa ha pitaram âsâdya papracchetîti mâprâkshît kathaṃ pratibravânîti sa hovâcâham apy etan na veda sadasy eva vayaṃ svâdhyâyam adhîtya harâmahe yan naḥ pare dadaty ehy ubhau gamishyâva iti sa ha samitpâṇiç citraṃ gâṅgyâyaniṃ praticakrama upâyânîti taṃ hovaca brahmagrâhy asi gautama yo na mânam upâgâ ehi vy eva tvâ jñapayishyâmîti.

« Citra fils de Gâṅgya voulant offrir un sacrifice choisit le fils d'Aruṇa (pour son *ṛtvij*). Celui-ci envoya à sa place son fils Çve-

taketu en lui disant : « Va-t'en accomplir le sacrifice. » Citra lui demanda quand il fut arrivé : « Tu es le fils du descendant de Gotama? Est-il quelque endroit secret dans le monde où tu peux me placer, ou y a-t-il une des deux routes[1] qui conduise à un monde où tu peux me placer? » Il (Çvetaketu) répondit : « Je l'ignore. Je vais le demander à mon précepteur » (qui est son père). Etant allé trouver son père il lui demanda : « Il (Citra) m'a posé ces questions. Que dois-je lui répondre? » Il répondit : « Je l'ignore aussi; mais si nous allions chez lui et que nous y étudiions le Veda nous obtiendrions (cette connaissance); puisque d'autres nous la donnent (il ne nous la refusera pas) ». En conséquence il (le fils d'Aruṇa) vint (comme un disciple) avec le combustible du sacrifice entre les mains près de Citra, le fils de Gâṅgya et lui dit : « Permets-moi de t'approcher (comme un disciple approche son précepteur). » Il (Citra) lui dit : « O descendant de Gotama, tu es digne (de recevoir la science) de Brahma, toi qui ne t'es pas laissé aller à l'orgueil; viens, je t'instruirai. »

D'après Çaṅkara, Citra était *traivarṇika*, c'est-à-dire d'une des trois castes supérieures, et spécialement kshatriya selon l'interprétation de M. Weber, *Ind. Stud.* 1. 395. Ainsi, ce passage, pour être conçu en termes moins explicites que les précédents, permet toutefois d'induire que les brâhmanes venaient généralement demander la science de l'âtman aux kshatriyas.

Dans une autre anecdote de la *Chând. Up.* 1. 8. 1-8., le kshatriya, Pravâhaṇa Jaibali est encore mis en scène comme suit :

Trayo hodgîthe kuçalâ babhûvuḥ çilakaḥ çâlâvatâaç caikitâyano dâlbhyaḥ pravâhaṇo jaibalir iti te hocur udgîthe vai kuçalâḥ smo hantodgîthe kathâṃ vadâma iti.

Tatheti ha samupaviviçuḥ sa ha pravâhaṇo jaibalir uvâca bhagavantâv agre vadatâṃ brâhmâṇayor vadator vâcaṃ çroshyâmîti.

« Trois hommes étaient habiles dans la science de l'*udgîtha* : Çilaka fils de Çâlâvant, Caikitâyana descendant de Dalbha et Pravâhaṇa fils de Jîbala. Ils se dirent : « Nous sommes habiles

1. Il faudrait à la rigueur *anyatara* au lieu de *anyatama*, pour justifier cette traduction; mais l'explication du commentateur et la comparaison avec les passages analogues des autres Upanishads ne peuvent laisser aucun doute : il s'agit bien certainement de la route qui conduit aux dieux et de celle qui mène aux pitris dont il est question dans le fragment de la *Chând. Up.* cité plus haut, pages 56 et *seqq.*

dans la science de l'*udgîtha*; entretenons-nous sur l'*udgîtha*. »

Ils tombèrent d'accord à cet égard et s'assirent. Pravâhaṇa fils de Jîbala s'exprima ainsi : « Parlez d'abord, vénérables; vous êtes tous les deux brâhmanes ; je vous écouterai. »

Dans les versets qui suivent les deux brâhmanes s'interrogent à tour de rôle sur la fin (*gati*) des choses. Çilaka n'est pas satisfait des réponses de Caikitâyana et Pravâhaṇa ne l'est pas de celles de Çilaka. C'est le kshatriya qui a le dernier mot et qui clot la discussion en ces termes (1. 9. 1.), sur la demande : *asya lokasya kâ gatiḥ*, quelle est la fin de ce monde? que lui posent ses deux interlocuteurs :

Sarvâṇi ha vâ imâni bhûtânâkâçâd eva samuâtpadâantâ kâçaṃ pratâ astaṃ yanty âkâço hâ evaibhâo jââvân âkâçaḥ parâvaṇaṃ.

« Tous ces êtres viennent de l'éther et y retournent ; l'éther est leur aîné; l'éther est leur réceptacle. »

La *Bṛh. âr. Up.* 2. 1. 1-20., nous offre un autre exemple d'un brâhmane venant recevoir d'un kshatriya l'enseignement de la doctrine de l'âtman. Nous avons aussi une double version de cette anecdote, la *Kaush. Up.* reproduisant à peu près textuellement (4. 1-19) le récit de la *Bṛh. âr. Up.*

Le savant (*anûcâna*) Gârgya[1] fils de Balâka vient proposer à Ajâtaçatru, roi de Kâçî[2], de discourir sur Brahma[3]. Le roi accepte avec empressement et lui promet une récompense. Alors s'engage entre eux un dialogue que nous aurons occasion de reproduire plus loin et dans lequel le roi redresse et complète constamment les définitions du brâhmane Celui-ci ne semble voir dans Brahma que le *Purusha* ou le génie qui préside aux divers modes de l'être, tandis que son interlocuteur insiste sur le caractère universel, actif et créateur du dieu en qui se résume l'être en général. Le brâhmane finit par reconnaître en gardant le silence qu'il est en présence d'un théosophe plus profond et plus instruit que lui-même, et le prie de l'accueillir comme disciple. Ajâtaçatru (*Bṛh. âr. Up.* 2. 1. 15) accepte en ces termes, qui

1. Brâhmane célèbre de la période des Brâhmaṇas. On lui attribue, ou à un homonyme, des travaux sur la grammaire, un recueil de lois, etc.

2. Prince qui apparaît dans les anciennes Upanishads comme le contemporain de Janaka, dont il semble jalouser la prérogative de protecteur de la science. Kâçî où il régnait est devenue Vârâṇasî ou la Bénarès actuelle.

3. *Brahma te bravâni.*

paraissent impliquer une contradiction avec ce que nous avons vu *Bṛh. âr. Up.* 6. 2. 8 et *Chând. Up.* 5. 3. 7.

Pratilomaṃ vai tad yad brâhmanaḥ kshatriyam upeyâd brahma me vakshyatîti vy eva tvâ jñapayishyâmîti.

« Il est contraire à la règle qu'un brâhmane s'approche d'un kshatriya en qualité de disciple, avec cette pensée : « Il m'enseignera (la nature de) Brahma. » (Pourtant) je t'instruirai. »

Mais cette contradiction n'est peut-être qu'apparente. Ce qui serait à *rebrousse poil* (tel est le sens propre de *pratilomam*), c'est qu'un brâhmane vienne à être le disciple d'un kshatriya, et non pas qu'un kshatriya soit mieux versé dans la science de Brahma qu'un brâhmane même. La caste brâhmanique jouissait sans conteste de la suprématie religieuse et conservait spécialement le dépôt des rites dont la transmission s'effectuait de maître à disciple par les soins exclusifs de ses membres. Mais rien n'empêchait que les idées philosophiques ne se développassent en dehors de la caste sacerdotale et ne finissent par réagir sur les dogmes traditionnels qui constituaient le brâhmanisme primitif, et nous avons probablement ici un antique souvenir de la manière d'après laquelle les brâhmanes prirent d'abord la notion des idées nouvelles et se les approprièrent ensuite. On peut, du reste, admettre encore que la rédaction de cette légende est postérieure à celle de Pravâhaṇa Jaibali et que les brâhmanes, sentant la nécessité de s'attribuer en propre la science de Brahma, mais incapables d'éteindre des traditions trop vivaces et trop enracinées, en restreignirent autant qu'ils purent la portée en y interpolant la remarque que nous venons de citer.

En tout cas, le fait de la transmission de la science de Brahma des kshatriyas aux brâhmanes est attesté dans les anciennes Upanishads par trop de récits importants pour qu'il soit possible de le considérer comme purement accidentel ou exceptionnel, à moins pourtant d'admettre qu'à cette époque la séparation des castes n'était pas aussi marquée qu'elle le devint dans la suite; mais ce serait là une supposition que les textes cités semblent plutôt contredire qu'appuyer. D'ailleurs, le rôle que joue dans la *Bṛh. âr. Up.* Janaka, roi des Videhas, vient encore à l'appui de la thèse proposée, et je vais rappeler succinctement les actes et les paroles se rattachant à cet ordre d'idées qui lui sont attribués par les Upanishads et spécialement par la *Bṛh. âr. Up.*

Janaka[1] est un des ancêtres légendaires de la philosophie

1. Les Videhas sur lesquels il régnait habitaient au nord du Gange; leur capitale était Mithilâ.

indienne; le *Çatapatha Brâhmaṇa*, plusieurs Upanishads, le *Mahâbhârata*, etc., en font tour à tour le disciple, l'interlocuteur, le protecteur et même le contradicteur victorieux des brâhmanes, considérés comme les auteurs des principaux systèmes philosophiques, et spécialement de Yajñavalkya[1]. M. Max Müller (*Hist. de l'ancienne Littérature Sanscrite*, p. 80 et *seqq.*) le compare à Viçvâmitra et à Buddha pour son antagonisme avec la caste sacerdotale et la prétention qu'il émit de célébrer le sacrifice sans l'intermédiaire des prêtres. Plus loin, pages 421 et *seqq.*, le même savant cite un passage du *Çatap. Brâh.*, où l'on voit Janaka enseigner aux trois brâhmanes, Çvetaketu Âruṇeya, Somaçushma Sâtyayajñi et Yâjñavalkya, le vrai sens du sacrifice, c'est-à-dire l'impulsion qu'il imprime et maintient au *circulus* de la vie universelle, se manifestant indéfiniment sous les formes matérielles au moyen de la pluie, de la nourriture et de la semence. En récompense de cette leçon, Yâjñavalkya autorise Janaka, qui depuis lors devient brâhmane, à l'interroger sur ce qui lui plaira.

Dans la *Brh. âr. Up* qui, comme nous l'avons vu, fait partie du *Çatap. Brâh.*, de longs chapitres roulent sur les entretiens de Janaka et de Yâjñavalkya; l'un de ces passages même (4, 3, 1-38) met en scène l'exécution d'un engagement pris jadis par Yâjñavalkya de répondre aux questions que Janaka lui adressera sur le Purusha et sur la délivrance.

Il est très-remarquable que dans ce dialogue l'attitude du roi est moins celle d'un disciple qui reçoit avec foi la leçon du maître que celle d'un examinateur qui la contrôle et ne l'approuve que s'il le juge convenable. Aussi ces réponses sont-elles invariablement :

Evam evaitad yâjñavalkya.

« C'est précisément cela, Yâjñavalkya. »

Ou bien :

Evam evaitad yâjñavalya so'haṃ bhagavate sahasraṃ dadâmi.

« C'est précisément cela, Yâjñavalkya; je te donne mille (vaches) ô vénérable. »

Et, comme il ajoute constamment :

Ata ûrdhvaṃ vimokshâyaiva brûhi.

« Parle désormais de la délivrance. »

Yâjñavalkya finit par craindre que le roi ne le mette à bout,

1. Un des maîtres les plus célèbres de l'époque des brâhmaṇas.

pour ainsi dire ; du moins c'est ainsi qu'à mon sens et malgré l'opinion de Çaṅkara, d'après lequel Yâjñavalkya aurait redouté de se voir contraint à révéler toute sa science, il faut entendre ce paragraphe (4, 3, 33).

Atra ha Yâjñavalkyo vibhayâm cakâra medhâvî râjâ sarvebhyo mântebhyo udarautsîd iti.

« Alors Yâjñavalkya éprouva la crainte que le savant roi ne le chassât de tous ses retranchements. »

Le troisième livre de la *Bṛh. âr. Up.* est entièrement consacré au récit d'une sorte de tournoi philosophique entre Yâjñavalkya et neuf brâhmanes dont une femme, Gârgî, fille de Vacaknu. Yâjñavalkya les réduit successivement au silence et demeure victorieux de tous. Mais c'est Janaka, qui, voulant savoir quel est le plus savant (*anûcânatama*) des brâhmanes, propose les prix et les décerne, ce qui implique une science au moins équivalente, sinon supérieure, à celle des concurrents.

Au livre suivant (4, 1, 1-7), nous avons un dialogue entre Janaka et Yâjañvalkya dans lequel le roi débute en demandant au brâhmane :

Kim artham âcarîḥ paçûn icchann aṇvantân iti.

« Pour quel objet es-tu venu (près de moi)? Est-ce pour obtenir du bétail (comme récompense de ta science) ou pour (résoudre) des subtilités ? »

Ubhayam eva.

« Pour les deux choses, » répond Yâjñavalkya.

Alors Janaka lui demande ce que ses différents précepteurs lui ont appris sur certains points de la science de Brahma. Après chaque réponse le roi lui dit :

Hastyṛshabhaṃ sahasraṃ dadâmi.

« Je te donne mille (vaches) grosses comme des éléphants. »

Présent que Yâjñavalkya repousse en disant :

Pitâ me 'manyata nânanuçishya hareta.

« L'avis de mon père était qu'on ne doit pas accepter (de salaire) quand on n'a pas donné d'enseignement. »

Çaṅkara se borne au commentaire grammatical de ce passage et ne nous apprend rien quant à la véritable portée de cette dernière phrase ; mais si, comme il le semble, Yâjñavalkya veut laisser entendre qu'il a affaire à plus instruit que lui, il ne faudrait voir dans ce dialogue qu'une sorte d'examen que le kshatriya Janaka fait subir au brâhmane Yâjñavalkya. La forme en est un peu ambiguë, les rédacteurs de la *Bṛh. âr. Up.* ayant un intérêt évident à ce qu'il en fût ainsi, mais le trait que nous venons d'in-

diquer, rapproché des particularités citées plus haut, ne permet guère de doute sur la supériorité philosophique de Janaka, sinon relativement à Yâjñavalkya, du moins à l'égard des brâhmanes en général.

Pour être exact et complet je dois pourtant signaler aussi un passage de la *Bṛh. âr. Up.* (4, 2, 1-4), où cette fois Janaka a bien le rôle de disciple et Yâjñavalkya celui de maître. Mais Çaṅkara montre bien par les paroles suivantes :

âcâryakatvaṃ hitvâ janakaḥ.

« Janaka quittant les fonctions de précepteur, etc. », qu'à ses yeux mêmes ce nouveau rôle n'était qu'exceptionnel.

Janaka descend donc du trône et dit à Yâjñavalkya :

Mâ çâdhi.

« Enseigne-moi. »

A cette question que lui pose le maître :

Ito vimucyamânaḥ kva gamishyasi.

« Délivré de ce corps, où iras-tu? »

Janaka ne rougit pas de répondre :

Nâhaṃ veda.

« Je ne sais. »

Puis quand Yâjñavalkya lui a fait la théorie de la délivrance, il s'écrie :

Abhayaṃ tvâ gacchatâd yâjñavalkya yo no bhagavann abhayaṃ vedayase namas te, stv ime videhâ ayam aham asmi.

« Puisses-tu obtenir l'être sans crainte, ô vénérable Yâjñavalkya, toi qui nous l'as fait connaître. Qu'hommage te soit rendu. Ce pays des Videhas est à toi ; moi-même je suis à toi. »

Avons-nous ici une addition faite par les brâhmanes à une époque où les traditions relatives aux origines de la philosophie étaient moins vivantes et permettaient des altérations dictées par l'esprit de caste, ou simplement une contradiction résultant des diversités que présentaient les légendes se rapportant à un même personnage? Il serait difficile de le dire. Mais il est certain que ce passage ne saurait suffire à infirmer la preuve de la grande part prise par les kshatriyas au mouvement spéculatif de la fin de l'âge védique résultant des témoignages qu'on peut recueillir dans les anciennes Upanishads. L'étude complète de la question exigerait un examen minutieux de tous les documents qui composent la littérature brâhmanique proprement dite et il n'entrait pas dans le plan de mon travail de me livrer ici aux laborieuses recherches qu'elle nécessite. Mais j'ai cru qu'il n'était

pas sans utilité d'attirer l'attention sur cet intéressant objet et de réunir provisoirement quelques matériaux pour servir de point de départ à une enquête définitive.

§ II.

La lutte probable qui précéda l'adoption de la philosophie théologique par les brâhmanes n'eut pas pour cause unique un antagonisme de castes et le zèle jaloux avec lequel les uns propageaient les idées nouvelles, tandis que les autres s'efforçaient de les écarter de l'ancien système dont ils étaient les conservateurs naturels; elle prit aussi, comme cela devait être, un caractère plus spécialement doctrinal dont il reste quelques indices. L'orthodoxie védique, ou prétendue telle, était, ce semble, beaucoup plus liturgique et formelle que théologique et spéculative. C'est contre cet état de choses que la philosophie naissante ou la science de Brahma nécessitait surtout une réaction accusée. De rares mais importants passages des Upanishads ont gardé des traces de l'hostilité qui dut exister primitivement entre le vieux formalisme brâhmanique et les conceptions hardies des novateurs. Je vais rapprocher les indications les plus saillantes à cet égard qui se rencontrent dans les antiques documents dont nous poursuivons l'examen.

Dans le passage suivant (*Çhând. Up.*, 6, 1, 1-3) il est expressément établi que la vieille science védique, celle que le *guru* transmettait à son disciple, est insuffisante.

Çvetaketur hârûṇeya âsa taṃ ha pitovâca çvetaketo vasa brahmacaryaṃ na vai somyâsmatkulîno' nanûcya brahmabandhur iva bhavatîti.

Sa ha dvâdaçavarsha upetya caturviṃçativarshaḥ sarvân vedân adhîtya mahâmanânûcânamânî stabdha eyâya taṃ hi pitovâca çvetaketo yan nu saumyedaṃ mahâmanânûcânamânî stabdho' sy uta tam âdeçam aprâkshyo yenâçrutaṃ çrutaṃ bhavaty amataṃ matam avijñâtaṃ vijñâtam iti.

« Il y avait (un brâhmane) appelé Çvetaketu Ârûṇeya. Son père lui dit : « Çvetaketu, va demeurer en qualité de *brahmacârin* (chez un précepteur), car, mon ami, nul de notre famille n'a négligé ses études, comme un brâhmane indigne. »

« Çvetaketu étant allé (chez un précepteur) à l'âge de douze ans, revint à l'âge de vingt-quatre ans, ayant étudié tous les Védas, fier, orgueilleux de sa science et rempli de présomption.

« Son père lui dit : « Çvetaketu, tu es fier, orgueilleux de ta science et plein de présomption, as-tu demandé (à ton précepteur) la définition (de l'être)[1], par lequel on entend ce qui ne tombe pas sous l'ouïe, par lequel on pense ce qui n'est pas saisissable par la pensée, par lequel on connaît ce qui n'est pas soumis à la connaissance. »

Çvetaketu confirme l'insuffisance de l'instruction brâhmanique en répondant (6, 1, 7) :

Na vai nûnaṃ bhagavantas ta etad vedishur yad dhy etad avedishyan kathaṃ me nàvakshyann iti bhagavâṃs tv evam etad bravîtv iti.

« Mes vénérables (précepteurs) ne savaient pas cela, s'ils l'avaient su comment ne me l'auraient-ils pas appris ? Enseigne-le moi, ô vénérable. »

Le passage suivant (*Chând. Up.* 7, 1, 1-5) établit une démarcation non moins nette entre la science ancienne et la nouvelle :

Adîhi bhagava iti hopâsasâda sanatkumâraṃ nâradas taṃ hovâca yad vettha tena mopasîda tatas ta urdhvaṃ vakshyâmîti.

Sa hovâcargvedaṃ bhagavo' dhyemi yajurvedaṃ, etc.

So' haṃ bhagavo mantravid evâsmi nâtmavit çrutaṃ hy eva me bhagavaddṛçebhyas tarati çokam âtmavid iti so'haṃ bhagavaḥ çocâmi taṃ mâ bhagavân çokasya pâraṃ târayatv iti taṃ hovâca yad vai kiṃ caitad adhyagîshthâ nâmaivaitat.

Nâma vâ ṛgvedo yajurvedaḥ, etc... *nâmaiva.*

« Nârada[2] vint trouver Sanatkumâra[3] et lui dit : « Vénérable, instruis-moi. » Sanatkumâra lui répondit : « Fais-moi connaître ce que tu sais et je t'enseignerai ce qui est au-delà. »

« (Nârada) lui dit : « Vénérable, j'ai étudié le ṛg-veda, le Yajur-veda[4], etc. »

« O vénérable, je connais les *mantras*[5], mais je ne connais pas l'*âtman*. Or, j'ai entendu dire que celui qui connaît l'*âtman* traverse le chagrin avec l'aide d'hommes pareils à toi.

1. Ou la notion (*âdeça*) par laquelle, etc.
2. *Ṛshi* descendant de Ka*n*va, auteur d'hymnes du *Ṛg*-veda.
3. Autre *ṛ*shi auquel on attribue la composition d'un *upapurâna*.
4. Voir l'énumération complète, page 25, où ce passage est cité *in extenso*.
5. Vers et formules des védas.

Je suis affligé, vénérable, fais-moi passer sur l'autre rive de l'affliction. » (Sanatkumâra) lui dit : « Tout ce que tu as appris n'est que nom. »

« Le ṛg-veda, le Yajur-veda, etc., ne sont que nom. »

Enfin, la *Muṇḍaka Up.*, quoique très-postérieure à l'époque où la philosophie avait commencé de rajeunir et de revivifier le vieil arbre brâhmanique dont le pédantisme et le formalisme avaient desséché toute la sève, constate encore dans le passage suivant (1. 1. 4-5) la différence, sinon l'opposition de la science brâhmanique, officielle et réglementaire, pour ainsi dire, et de la théologie nouvelle :

Dve vidye veditavya iti ha sma yad brahmavido vadanti parâ câivâparâ ca.

Tatrâparâ ṛgvedo yajurvedaḥ sâmavedo' tharvavedaḥ çikshâ kalpo vyâkaraṇam niruktam chando jyotisham iti atha parâ yayâ tad aksharam adhigamyate.

« Deux sciences sont à connaître, disent ceux qui connaissent Brahma [1] : la science supérieure et la science inférieure.

« La science inférieure est le ṛg-veda, le Yajur-veda, le Sâma-veda, l'Atharva-veda, la phonétique, le rituel, la grammaire, l'étymologie, la métrique et l'astronomie. La science supérieure est celle par laquelle cet (être) impérissable est compris. »

Telles sont les indications les plus précises que fournissent à ce sujet les Upanishads. Toutes clairsemées qu'elles soient, elles n'en ont pas moins une valeur très-probante, que différents passages des autres parties de la littérature brâhmanique viendront probablement encore accroître quand l'avancement de la science et l'achèvement de la publication des Brâhmanas auront permis de réunir tous les témoignages capables d'éclairer la question.

§ III.

Antérieurement à la systématisation réalisée par la *Karma-Mîmâṃsâ* et dès l'époque védique proprement dite, le sacrifice était comme l'axe autour duquel tournait toute la religion brâhmanique. Quelles qu'aient été les conceptions primitives qui présidèrent à son origine, il est incontestable qu'il était considéré alors comme le grand et sans doute l'unique moyen de commu-

1. *Brahmavida*ḥ est commenté par Çaṅkara dans les termes suivants : *vedârthâbhijñâ*ḥ *paramârthadarçina*ḥ, « ceux qui connaissent le sens (ou l'objet) des vedas, ceux qui spéculent sur l'objet suprême. »

nication entre les hommes et les dieux, et l'instrument par lequel ceux-là espéraient obtenir de ceux-ci les avantages temporels, tels que prospérité, longévité et postérité, et le séjour après la mort dans des *lokas* ou mondes privilégiés. Mais cette théorie, qui faisait consister la religion dans certaines pratiques traditionnelles ayant pour effet de procurer à l'homme tout ce qu'il peut désirer en cette vie et dans l'autre, se trouvait sans objet, du jour où de hardis penseurs menacèrent cet édifice séculaire en proclamant l'unité intellectuelle de l'être et en indiquant la réunion des âmes individuelles à l'âme universelle par le moyen de la science comme le but suprême de l'homme et le souverain bien. Cependant, tout incompatibles que paraissent être ces idées avec l'ancienne conception brâhmanique, la caste sacerdotale témoignant d'un esprit de conciliation que lui imposaient sans doute les circonstances et ses intérêts propres, trouva le moyen de les laisser vivre et même de les admettre à côté de celles dont ses traditions et sa profession lui confiaient le dépôt. Elle finit même par régulariser respectivement les deux systèmes en les superposant sous le nom de *Pûrva* ou *Karma-Mîmâṃsâ* et d'*Uttara* ou *Brahma-Mîmâṃsâ* et en laissant le choix aux croyants de poursuivre plus spécialement[1] le cours indéfini de la transmigration, s'ils se bornaient à suivre les prescriptions du premier, ou d'arriver directement à la délivrance absolue, s'ils s'attachaient au second d'une manière exclusive. Mais les sectateurs de chacun de ces systèmes avaient de part et d'autre des façons différentes d'envisager celui des deux qui leur convenait le moins. Ceux qui s'en tenaient au sacrifice et à ses fruits et qui se contentaient provisoirement de s'élever par la transmigration de quelques degrés sur l'échelle des êtres ne laissaient pas que de prendre la délivrance en sérieuse considération et de concevoir l'utilité d'aspirations plus hautes. Il n'en était pas de même des védantins ; la transmigration leur semblait à peine un pis-aller et la conception classique, pour ainsi dire, du sacrifice, devait leur paraître aussi incomplète et inexacte pour la raison, qu'insuffisante au point de vue religieux. Tel était, évidemment, le cas des auteurs des Upanishads ; il est présumable même que ceux qui ont rédigé les plus anciennes étaient tout à fait dégagés du souci

1. Comme tous les systèmes orthodoxes, la *Pûrva-Mîmâṃsâ* finit par procurer aussi la délivrance; mais l'objet primitif et principal de cette théologie est l'obtention du fruit de l'œuvre, c'est-à-dire la renaissance en des mondes plus favorisés ou sous des formes meilleures. Voir Colebrooke, *Misc. Essays*, I. 377.

politique, en quelque sorte, avec lequel les brâhmanes des époques postérieures durent s'efforcer de maintenir, au moins en apparence, une dépendance réciproque entre les systèmes qui embrassaient leurs dogmes à double fin, et, à ce point de vue, leurs idées sur le sacrifice sont très-curieuses à étudier et peuvent, ce semble, contribuer à répandre quelque lumière sur les questions obscures qui touchent à l'origine de la philosophie dans l'Inde.

C'est à ce titre que je vais rapporter les principaux passages concernant le sacrifice contenus dans les Upanishads dont je m'occupe ici.

Toute autre adoration que celle de l'âme suprême considérée comme identique à l'âme individuelle est formellement censurée et le sacrifice védique lui-même, en tant qu'impliquant l'idée d'hommage à des dieux distincts de l'âtman, est regardé comme une sorte d'exploitation de l'homme par les dieux, dans le passage suivant (*Bṛh. âr. Up.*, 1, 4, 10) :

Atha yo' nyâm devatâm upâste' nyo' sâv anyo' ham asmîti na sa veda yathâ paçur evam sa devânâm yathâ ha vai bahavaḥ paçavo manushyam bhuñjyur evam ekaikaḥ purusho devân bhunakty ekasminn eva paçâv âdîyamâne' priyam bhavati kim u bahushu tasmâd eshâm tan na priyam yad etan manushyâ vidyuḥ.

« Quiconque adore une autre divinité (en pensant) : « Elle est autre que moi » ne connaît pas ; il est comme un animal, pour les dieux. De même que plusieurs têtes de bétail entretiennent un homme, chaque homme entretient les dieux. Il est désagréable qu'une tête de bétail nous soit enlevée, et, à plus forte raison, plusieurs. Aussi, leur est-il désagréable (aux dieux) que les hommes sachent cela (leur identité avec l'âme suprême). »

Mais c'est par exception que les auteurs des anciennes Upanishads s'expriment avec tant d'impiété, pourrait-on dire, sur le sacrifice tel qu'il avait été conçu à l'origine. En général, ils semblent y voir comme un symbole de la relation de la nature et de l'âme suprême, et ils s'ingénient à en rechercher le prototype ou l'analogie dans les phénomènes généraux du monde matériel[1]. C'est ainsi, du moins, que me paraissent devoir s'expliquer les divers passages qui vont suivre.

1. L'hymne au *Purusha* du *Ṛg*-veda nous offre déjà un exemple d'un sacrifice symbolique dont les saisons font les frais et qui a pour effet de produire tous les êtres vivants.

La *Brh. ár. Up.* débute (1, 1, 1-2) par une comparaison du cheval de l'*açvamedha* avec l'univers, conçue en ces termes :

Ushâ vâ açvasya medhyasya çiraḥ sûryaç cakshur vâtaḥ prâṇo vyâttam agnir vaiçvânaraḥ saṃvatsara âtmâ açvasya medhyasya dyauḥ pṛshṭham antarikshaṃ udaram pṛthivî pâjasyaṃ diçaḥ pârçve avântaradiçaḥ parçava ṛtavo' ṅgâni mâsâç cârdhamâsâç ca parvâṇy ahorâtrâṇi pratishṭhâ nakshatrâṇy asthîni nabho mâṃsâni ûvadhyaṃ sikatâḥ sindhavo gudâ yakṛc ca klomânaç ca parvatâ oshadhayaç ça vanaspatayaç ca lomâni udyann u pûrvârdho nimlocan jaghanârdho yad vijṛmbhate tad vidyotate yad vidhûnute tat stanayati yan mehati tad varshati vâg evâsya vâk.

Ahar vâ açvaṃ purastân mahimânvajâyata tasya pûrve samudre yonî râtrir enaṃ paççân mahimânvajâyata tasyâpare samudre yonir etau vâ açvaṃ mahimânâv abhitaḥ sambabhûvatuḥ hayo bhûtvâ devân avahat vâjî gandharvân arvâsurân açvo manushyân samudra evâsya bandhuḥ samudro yoniḥ.

« L'aurore est la tête du cheval du sacrifice. Le soleil en est l'œil ; le vent, le souffle ; le feu *vaiçvânara*, les mâchoires ouvertes ; l'année est le *moi*[1] du cheval du sacrifice. Le ciel en est le dos ; l'atmosphère, le ventre ; la terre, le bas-ventre[2] ; les points cardinaux, les flancs ; les points intermédiaires, les côtes[3] ; les saisons, les membres ; les mois et les demi-mois, les articulations ; les jours et les nuits, les pieds ; les constellations, les os ; la voûte céleste, les chairs ; le sable, les aliments que renferment les intestins ; les rivières, les veines ; les montagnes, le foie et la rate (?) ; les herbes et les arbres, le poil ; le soleil qui s'élève, la moitié antérieure de son corps ; le soleil qui s'abaisse, la moitié postérieure de son corps ; l'éclair est comme son bâillement ; le tonnerre est le frémissement de son corps ; la pluie est son urine ; la voix (considérée d'une manière abstraite) est la voix (du cheval du sacrifice).

« Le jour est (la coupe d'or appelée) *mahiman* qui est placée devant le cheval ; elle (la coupe, Çank.) a pour matrice l'océan oriental. La nuit est (la coupe d'argent appelée) *mahiman* qui est derrière le cheval ; elle a pour matrice l'océan occidental.

1. *âtmâ* ; Çank. explique ce mot par *çarîra*, corps.
2. D'après Çank., *pâjasya* = *pâdasya*, « sabot, » contrairement au sens indiqué par tous les passages cités dans le Dict. de St-Pétersb.
3. D'après la glose de Çank.

Ces deux (coupes appelées) *mahimans* sont placées des deux côtés du cheval. Sous le nom de *haya*, ce cheval a porté les dieux; sous celui de *vâjin* il a porté les Gandharvas; sous celui d'*arvan* il a porté les Asuras; sous celui d'*açva* il a porté les hommes. L'océan est son parent; l'océan est sa matrice. »

Indépendamment du symbolisme panthéistique qui caractérise ce morceau, il contient des réminiscences mythologiques dont l'explication n'entre pas dans le cadre de mon travail.

Le passage suivant *Bṛh. âr. Up.* 6, 2, 9-14 (Comp. *Chând. Up.*, 5, 4, 1; 5, 5, 1; 5, 6, 1; 5, 7, 1; 5, 8, 1.) établit un parallèle emblématique encore plus direct entre le sacrifice liturgique et le sacrifice naturel dont l'univers est le théâtre :

Asau vai loko' gnir gautama tasyâditya eva samid raçmayo dhûmo' har arcir diço' ṅgârâ avântaradiço visphuliṅgâs tasminn etasminn agnau devâḥ çraddhâṃ juhvati tasyâ âhutyai somo râjâ sambhavati.

Parjanyo vâgnir gautama tasya saṃvatsara eva samid abhrâṇi dhûmo vidyud arcir açanir aṅgârâ hrâdunayo visphuliṅgâs tasminn etasminn agnau devâḥ somaṃ râjânaṃ juhvati tasyâ âhutyai vṛshṭiḥ sambhavati.

Ayaṃ vai loko' gnir gautama tasya pṛthivy eva samid agnir dhûmo râtrir arciç candramâ aṅgârâ nakshatrâṇi visphuliṅgâs tasminn etasminn agnau devâ vṛshṭiṃ juvhati tasyâ âhutyâ annaṃ sambhavati.

Purusho vâgnir gautama tasya vyâttam eva samit prâṇo dhûmo vâg arciç cakshur aṅgârâḥ çrotraṃ visphuliṅghâs tasminn etasminn agnau devâ annaṃ juhvati tasyâ âhutyai retaḥ sambhavati.

Yoshâ vâgnir gautama tasyâ upastha eva samil lomâni dhûmo yonir arcir yad antaḥkaroti te' ṅgârâ abhinandâ visphuliṅgâs tasminn etasminn agnau devâ reto juvhati tasyâ âhutyai purushaḥ sambhavati sa jîvati yâvaj jîvaty atha yadâ mriyate.

Athainam agnaye haranti tasyâgnir evâgnir bhavati samit samid dhûmo dhûmo' rcir arcir aṅgârâ aṅgârâ visphuliṅgâ visphuliṅgâs tasminn etasminn agnau devâḥ purûshaṃ juhvati tasyâ âhutyai purusho bhâsvaravarṇaḥ sambhavati.

« Ce monde-là (le ciel), ô Gautama[1], est le feu (du sacrifice); le soleil est la bûche; ses rayons sont la fumée; le jour est la

1. C'est-à-dire descendant de Gotama.

flamme; les points cardinaux sont les charbons; les points intermédiaires sont les étincelles. Dans ce feu les dieux offrent la foi en sacrifice et de[1] cette offrande naît le roi *Soma*.

« Parjanya, ô Gautama, est le feu (du sacrifice); l'année est la bûche; les nuages sont la fumée; l'éclair est la flamme; le tonnerre tient lieu des charbons; les grêlons sont les étincelles. Dans ce feu les dieux offrent le roi Soma en sacrifice et de cette offrande naît la pluie.

« Ce monde-ci (la terre), ô Gautama, est le feu (du sacrifice); la terre est la bûche; le feu (terrestre) est la fumée; la nuit est la flamme; la lune tient lieu des charbons; les constellations sont les étincelles. Dans ce feu les dieux offrent la pluie en sacrifice; de cette offrande naît la nourriture.

« L'homme, ô Gautama, est le feu (du sacrifice); sa bouche ouverte est la bûche[2]; le *prâna* (souffle) est la fumée; la parole est la flamme; la vue remplace les charbons; l'ouïe tient lieu des étincelles. Dans ce feu les dieux offrent la nourriture en sacrifice; de cette offrande naît la semence.

« *Mulier, ô Gautama, ignis; hujus pudenda nempe lignum; pili, fumus; uterus, flamma; quum intromissio sit, hoc carbones; voluptas, scintillæ. In hoc igne dei semen offerunt; ex illa oblatione homo nascitur. Ille vivit; tamdiu vivit donec moritur*[3].

« Quand il meurt on le porte sur le feu. Ce feu (qui lui est destiné) est le feu (du sacrifice), sa bûche est la bûche; sa fumée est la fumée; sa flamme est la flamme; ses charbons sont les charbons; ses étincelles sont les étincelles. Dans ce feu les dieux offrent l'homme en sacrifice; par l'effet de cette offrande l'homme devient tout radieux[4]. »

C'est probablement au même ordre d'idées, c'est-à-dire à

1. Le sens littéral du datif dans ce passage paraît être : en récompense de.

2. Parce que, selon Çankara, c'est en ouvrant la bouche pour parler, réciter le veda, etc., que l'homme est allumé.

3. Comp. *Brh. âr. Up.* 6. 4. 1-28, où l'acte de la génération est aussi assimilé au sacrifice.

4. Cette théorie, qui est identique à celle qu'expose Janaka dans le *Çat. Brâh.* (Voir plus haut, p. 64) est développée ici par Pravâhana Jaibali, en réponse à la question *vettho devayânasya vâ pathah pratipadam pitryânasya vâ.* « Connais-tu l'entrée de la route appelée *devayâna* ou de celle appelée *pitryâna?* (*Brh. âr. Up.* 6. 2. 2.) qu'il pose à Çvetaketu ârûneya et que celui-ci le prie de résoudre lui-même, car il se reconnait incapable de le faire. Comp. *Mund. Up.* 2. 1. 5.

l'identification du sacrifice et de ses effets à l'univers et aux lois qui le régissent qu'il faut rattacher ce passage de la *Bṛh. âr. Up.* 3. 9. 6.

Katamaḥ prajâpatir iti.... yajñaḥ.

« Quel est Prajâpati?..... Le sacrifice. »

Prajâpati est en effet considéré dans les Upanishads comme l'auteur et le type du monde matériel ou de la nature, et c'est sans doute comme tel qu'il est ici le symbole du sacrifice.

Le passage suivant *Bṛh. âr. Up.*, 6, 3, 1-6[1] est fort intéressant en ce qu'il nous montre l'introduction des formules panthéistiques suggérées par la philosophie nouvelle[2] au sein de l'ancienne liturgie védique. Il est probable que c'est également sous l'influence des idées nouvelles que prirent naissance les cérémonies du genre de celles dont nous allons voir la description et dont le caractère est probablement beaucoup plus symbolique que proprement religieux et propitiatoire, à moins pourtant qu'en matière purement temporelle, comme dans le cas présent, les théologiens de la nouvelle école n'aient continué d'attribuer aux cérémonies liturgiques des effets analogues à ceux qu'on en attendait d'après les anciennes conceptions brâhmaniques.

Sa yaḥ kâmayeta mahat prâpnuyâm ity udagayana âpûryamâṇapakshasya puṇyâhne dvâdaçâham upasadvratî bhûtvâ audumbare kaṃse camase vâ sarvaushadhaṃ phalânîti saṃṛtya parisamûhya parilipyâgnim upasamâdhâya paristîryâvṛtâjyaṃ saṃskṛtya puṃsâ nakshatreṇa manthaṃ saṃnîya juhoti yâvanto devâs tvayi jâtavedas tiryañco ghnanti purushasya kâmân tebhyo' haṃ bhâgadheyaṃ juhomi te mâ tṛptâḥ sarvaiḥ kâmais tarpayantu svâhâ yâ tiraçcî nipadyate' haṃ vidharaṇî iti tâṃ tvâ ghṛtasya dhârayâ yaje saṃrâdhanîm ahaṃ svâhâ.

Jyeshṭhâya svâhâ çreshṭhâya svâhety agnau hutvâ manthe saṃsravam avanayati prâṇâya svâhâ vasishṭhâyai svâhety, etc.; *vâce svâhâ pratishṭhâyai svâhety,* etc.; *cakshushe svâhâ sampade svâhety,* etc.; *çrotrâya svâhâyatanâya svâ-*

1. Comp. *Chând. Up.* 5. 2. 4-8. Kaush. Up. 2. 3; *Aitar. Brâh.* 2. 3. 21 et 5. 3. 22.

2. Ce mot *philosophie nouvelle* doit, bien entendu, se prendre dans un sens purement relatif. Le panthéisme spiritualiste des Upanishads a une origine peut-être aussi ancienne que celle d'une partie des hymnes du *Ṛg-veda*. Mais je qualifie cette théorie de nouvelle eu égard au naturalisme et à la conception primitive du sacrifice, qui lui sont certainement fort antérieurs.

hety, etc. ; *manase svâhâ prajâtyai svâhety*, etc. ; *retase svâhety*, etc.

Agnaye svâhety, etc... *somâya svâhety*, etc... *bhûḥ svâhety*, etc... *bhuvaḥ svâhety*, etc... *svaḥ svâhety*, etc... *bhûrbhuvaḥ svaḥ svâhety*, etc... *brahmaṇe svâhety*, etc... *kshatrâya svâhety*, etc... *bhûtâya svâhety*, etc... *bhavishyate svâhety*, etc... *viçvâya svâhety*, etc... *sarvâya svâhety*, etc... *prajâpataye svâhety*, etc.

Athainam abhimṛçati bhramad asi jvalad asi pûrṇam asi prastabdham asy ekasabham asi hiṅkṛtam asi hiṅkriyamâṇam asi udgîtham asi udgîthamânam asi çrâvitam asi pratyâçrâvitam asy ârdre sandîptam asi vibhûr asi prabhûr asy annam asi jyotir asi nidhanam asi saṃvargo' sîti.

Athainam udyacchaty âmaṃsy âmaṃhi te mahi sa hi râjeçâno' dhipatiḥ sa mâṃ râjeçâno' dhipatiṃ karotv iti.

Athainam âcâmati tat savitur vareṇyaṃ madhu vâtâ ṛtâyate madhu ksharanti sindhava mâdhvîr naḥ santv oshadîr bhûḥ svâhâ bhargo devasya dhîmahi madhu naktam utoshaso madhumat pârthivaṃ rajaḥ madhu dyaur astu naḥ pitâ bhuvaḥ svâhâ dhiyo yo naḥ pracodayân madhumân no vanaspatir madhumân astu sûryaḥ mâdhvîr gâvo bhavantu naḥ svaḥ svâheti sarvâṃ ca sâvitrîm anvâha sarvâç ca madhumatîr ahaṃ evedaṃ sarvaṃ bhûyâsaṃ bhûr bhuvaḥ svaḥ svâhety antata âcamya pâṇî prakshâlya jaghanenâgniṃ prâkchirâḥ saṃviçati prâtar âdityam upatishṭhate diçâm ekapuṇḍarîkam asy ahaṃ manushyâṇâm ekapuṇḍarîkaṃ bhûyâsam iti yathetam etya jaghanenâgnim âsîno vaṃçaṃ japati.

« Celui qui conçoit ce désir : Que j'obtienne la grandeur (doit accomplir la cérémonie suivante). Dans le temps de l'année où le soleil se dirige vers le nord, en un jour propice de la quinzaine lunaire brillante, après avoir accompli pendant douze jours la cérémonie de l'*upasad*, réuni des plantes de toute espèce et des fruits dans une cuillère ou dans une coupe de bois d'Udumbara (*ficus glomerata*), balayé (la place de l'offrande), enduit (l'autel de fiente de vache), allumé le feu, épanché (les brins d'herbe kuça), clarifié le beurre selon la méthode ordinaire et fait le mélange au moment où règne l'influence d'une étoile mâle, on verse l'offrande (en disant) : Autant il est de dieux malveillants dépendant de toi, ô Jâtavedas, qui font obstacle aux désirs de l'homme, à tous ces dieux j'offre une part (de l'oblation). Satisfaits, qu'ils me satisfassent en m'accordant tout ce que je désire.

Svâhâ[1] ! à la divinité malveillante qui réside en toi avec la pensée, « c'est moi qui supporte (tout) »; à cette divinité qui procure la réussite, j'offre, par ton intermédiaire, une oblation de beurre clarifié, Svâhâ ! »

« Svâhâ à l'aîné, Svâhâ au meilleur. » Ayant versé l'oblation dans le feu en prononçant ces paroles il (le sacrifiant) recueille le reste (du beurre enduisant la cuillère qui sert à l'oblation) dans le mélange. « Svâhâ au *prâṇa*, svâhâ à la meilleure. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à la voix, svâhâ au support. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à la vue, svâhâ au trésor. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à l'ouïe, svâhâ au refuge. » Ayant versé, etc... « Svâhâ au *manas*, svâhâ à la vertu procréatrice. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à la semence. » Ayant versé, etc...

« Svâhâ au feu. » Ayant versé, etc... « Svâhâ au soma. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à la terre. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à l'atmosphère. » Ayant versé, etc... « Svâhâ au ciel. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à la terre, à l'atmosphère et au ciel. » Ayant versé, etc. « Svâhâ au brahma. » Ayant versé, etc... « Svâhâ au kshatra. » Ayant versé, etc. « Svâhâ au passé. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à l'avenir. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à l'univers. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à toutes choses. » Ayant versé, etc... « Svâhâ à Prajâpati. » Ayant versé, etc.

« Puis il (le sacrifiant) touche ce (mélange) (en disant :) « Tu (le prâṇa) es ce qui est mobile, tu es ce qui est brillant, tu es ce qui est accompli, tu es ce qui est fixe, tu es le centre unique où tout converge, tu es ce qui est proclamé (au commencement du sacrifice par le *prastotar*), tu es ce qui est proclamé de nouveau (au milieu du sacrifice par le même prêtre), tu es ce qui est loué par l'*udgâtar*, tu es ce qui est loué de nouveau par l'*udgâtar*, tu es ce qui est célébré (par l'*adhvaryu*), tu es ce qui est célébré de nouveau (par l'*agnîdhra*), tu es ce qui resplendit dans le nuage, tu es l'immense, tu es le puissant, tu es la nourriture, tu es l'éclat, tu es le réceptacle, tu es la réunion.»

Puis il (le sacrifiant) élève ce (mélange) (en disant) : « Tu connais tout ; nous connaissons ta grandeur[2] ; car il est roi, seigneur, maître suprême, qu'il me rende maître suprême, lui qui est roi et seigneur. »

1. Formule propitiatoire dont on faisait souvent précéder l'oblation en célébrant le sacrifice.

2. Nous ne donnons que pour ce qu'elle vaut cette interprétation d'ânanda-Giri.

Puis il goûte à ce (mélange) (en disant :) « *Tat savitur varenyam*. Les vents sont du miel, les rivières font couler le miel pour l'homme pieux, les plantes distillent le miel. Svâhâ à la terre. (Il y goûte une seconde fois) (en disant :) « *Bhargo devasya dhîmahi*; que pour nous la nuit et les aurores soient du miel, que l'espace de la terre soit plein de miel ; que le ciel, notre père, soit du miel. Svâhâ à l'atmosphère. » (Il y goûte une troisième fois) (en disant) : « *Dhiyo yo naḥ pracodayân*[1]; que l'arbre nous donne du miel ; que le soleil nous donne du miel ; que les vaches nous donnent du miel. Svâhâ au ciel. » Il récite ainsi toute la *Sâvitrî* et toutes les invocations, et à la fin il dit : « Que je devienne toutes ces choses. Svâhâ à la terre, à l'atmosphère, au ciel ! » (Et en même temps il consomme le reste du mélange.) S'étant rincé la bouche et lavé les mains, il se place derrière le feu en tournant la tête vers l'orient. Le matin il adore le soleil (en disant) : « Tu es le seul lotus des points cardinaux ; puissé-je devenir le seul lotus des hommes. » Il se place derrière le feu, comme il l'a déjà fait, et, s'asseyant, il répète à voix basse la liste qui contient la succession (des maîtres)[2].

Quel que soit le sens précis de la cérémonie qui vient d'être décrite, elle présente un étrange amalgame de formules naturalistes et de formules spiritualistes appliquées de concert à la célébration du sacrifice traditionnel et sacerdotal.

Je terminerai les citations de la *Bṛh. âr. Up.* relatives au sacrifice par le morceau suivant (3, 1, 1-10) où nous avons encore une comparaison du rôle des sens et des fonctions vitales, relativement à la délivrance, avec celui des différents prêtres qui concourent à l'œuvre du culte.

Janako vaideho bahudakshiṇena yajñeneje tatra ha kurupâñcâlânâṃ brâhmaṇâ abhisametâ babhûvus tasya ha janakasya vaidehasya vijijñâsâ babhûva kaḥ svid eshâṃ brâhmaṇânâṃ anûcânatama iti sa ha gavâṃ sahasram avarurodha daça daça pâdâ ekaikasyâḥ çṛṅgayor âbaddhâ babhûvuḥ.

Tân hovâca brâhmaṇâ bhagavanto yo vo brahmishṭhaḥ sa etâ gâ udajatâm iti te ha brâhmaṇâ na dadhṛshur atha ha yâjñavalkyaḥ svam eva brahmacâriṇam uvâcaitâḥ sau-

1. Les trois passages reproduits textuellement font partie de la Sâvitrî ou de la prière à Savitar, tirée du Ṛg-veda, 3. 62, 10, dont la récitation jouait un rôle important dans la liturgie brahmanique.

2. Toutes les parenthèses de ce passage sont fondées sur l'autorité du commentaire de Çankara ou des gloses d'ânanda-Giri.

myodaja sâmaçrava iti tâ hodâcakâra te ha brâhmaṇâç cukrudhuḥ kathaṃ no brahmishṭho bravîtety atha ha janakasya vaidehasya hotâçvalo babhûva sa hainaṃ papraccha tvaṃ nu khalu no yâjñavalkya brahmishṭho' sîti sa hovâca namo vayaṃ brahmishṭhâya kurmo gokâmâ eva vayaṃ sma iti taṃ ha tata eva prashṭuṃ dadhre hotâçvalaḥ.

Yâjñavalkyeti hovâcâ yad idaṃ sarvaṃ mṛtyunâptaṃ sarvaṃ mṛtyunâbhipannaṃ kena yajamâno mṛtyor âptim atimucyata iti hotrartvijâgninâ vâcâ vâg vai yajñasya hotâ tad yeyaṃ vâk so' yam agniḥ sa hotâ sâ muktiḥ sâtimuktiḥ.

Yâjñavalkyeti hovâca yad idaṃ sarvam ahorâtrâbhyâm âptaṃ sarvam ahorâtrâbhyâm abhipannaṃ kena yajamâno' horâtrayor âptim atimucyata ity adhvaryuṇartvijâ cakshushâdityena cakshur vai yajñasyâdhvaryus tad yad idam cakshuḥ so' sâv âdityaḥ so' dhvaryuḥ sâ muktiḥ sâtimuktiḥ.

Yâjñavalkyeti hovâca yad idam sarvaṃ pûrvapakshâparapakshâbhyâm âptaṃ sarvaṃ pûrvapakshâparapakshâbhyâm abhipannaṃ kena yajamânaḥ pûrvapakshâparapakshayor âptim atimucyata ity udgâtrartvijâ vâyunâ prâṇena prâṇo vai yajñasyodgâtâ tad yo' yaṃ prâṇaḥ sa vâyuḥ sa udgâtâ sâ muktiḥ sâtimuktiḥ.

Yâjñavalkyeti hovâca yad idam antariksham anârambaṇam iva kenâkramena yajamânaḥ svargaṃ lokam âkramata iti brahmaṇartvijâ manasâ candreṇa mano vai yajñasya brahmâ tad yad idaṃ manaḥ so' sau candraḥ sa brahmâ sâ muktiḥ sâtimuktir ity atimokshâ atha sampadaḥ.

Yâjñavalkyeti hovâca katibhir ayam adyargbhir hotâsmin yajñe karishyatîti tisṛbhir iti katamâs tâs tisra iti puro' nuvâkyâ ca yâjyâ ca çasyaiva tṛtîyâ kiṃ tâbhir jayatîti yat kiṃ cedaṃ prâṇabhṛd iti.

Yâjñavalkyeti hovâca katy ayam adyâdhvaryur asmin yajña âhutîr hoshyatîti tisra iti katamâs tâs tisra iti yâ hutâ ujvalanti yâ hutâ atinedante yâ hutâ adhiçerate kim tâbhir jayatîti yâ hutâ ujjvalanti devalokam eva tâbhir jayati dîpyata iva hi devaloko yâ hutâ atinedante pitṛlokam eva tâbhir jayaty atîva hi pitṛloko yâ hutâ adhiçerate manushyalokam eva tâbhir jayaty adha iva hi manushyalokaḥ.

Yâjñavalkyeti hovâca katibhir ayam adya brahmâ ya-

jñaṃ dakshiṇato devatâbhir gopàyatîty ekayeti katamâ saikety mana evety anantaṃ vai mano' nantâ viçvedevâ anantam eva sa tena lokam jayati.

Yâjñavalkyeti hovâca katy ayam adyodgâtâsmin yajñe stotriyâ stoshyatîti tisra iti katamâs tàs tisra iti puro' nuvâkyâ ca yàjyâ ca çasyaiva tṛtîyà katamàs tâ yâ adhyâtmam iti prâṇa eva puro' nuvàkyâpâno yâjyâ vyânaḥ çasyà kiṃ tâbhir jayatîti pṛthivîlokam eva puro' nuvâkyayâ jayaty antarikshalokaṃ yâjyayâ dyulokaṃ çasyayâ tato ha hotâçvala upararàma.

« Janaka, roi des Vidéhas, accomplissait le sacrifice appelé *bahudakshiṇa*[1]. Les bràhmanes des Kurus et des Pañcâlas s'y trouvaient rassemblés. Janaka, le roi des Videhas, avait un grand désir de connaître lequel des brâhmanes était le plus instruit (dans la science sacrée). A cet effet, il attacha (dans une étable) un millier de vaches, aux cornes de chacune d'elles furent suspendus dix pâdas (d'or). »

« Il leur dit : « Vénérables bràhmanes, que celui de vous qui connaît le mieux Brahma emmène ces vaches. » Les brâhmanes n'osèrent pas (les emmener et présumer à ce point de leur science). Alors Yâjñavalkya dit à son disciple : « Emmène (ces vaches), ami, ô toi qui apprends le *Sàma-veda*; et le disciple les emmena. Les bràhmanes se fâchèrent (et dirent) : « Comment peut-il se dire celui de nous qui connaît le mieux Brahma ! » Là, se trouvait Açvala, le *hotar* de Janaka, roi des Videhas. Il lui demanda : « Es-tu bien, ô Yâjñâvalkya, celui de nous qui connaît le mieux Brahma? » Il (Yâjñavalkya) répondit : « Nous nous inclinons devant celui qui connaît le mieux Brahma; mais nous désirons aussi les vaches. » Alors le hotar Açvala entreprit de l'interroger.

« O Yâjñavalkya, dit-il, puisque cet univers est occupé et possédé par la mort[2], par quel moyen celui qui offre un sacrifice échappe-t-il au pouvoir de la mort? » — (Yâjñavalkya répondit) : « A l'aide d'un prêtre hotar qui est le feu, qui est la parole. La parole du sacrifice (c'est-à-dire du sacrifiant. Çaṅk.) est le hotar. Cette parole est le feu; le feu est le hotar; c'est la délivrance, la délivrance complète.

« O Yâjñavalkya, dit-il, puisque cet univers est occupé et

1. Sacrifice spécial de ce nom, ou peut-être l'*açvamedha*, ou le sacrifice du cheval d'après Çaṅkara.

2. C'est-à-dire l'œuvre et le monde matériel qui procède de l'œuvre. Çaṅk. *mṛtyunâ karmalakshaṇena.*

possédé par le jour et la nuit, par quel moyen le sacrifiant échappera-t-il au pouvoir de jour et de nuit? » — (Yâjñavalkya répondit) : « Au moyen d'un prêtre *adhvaryu*, qui est la vue, qui est le soleil. La vue du sacrifiant est l'adhvaryu. Cette vue est le soleil; le soleil est l'adhvaryu; cet adhvaryu est la délivrance; cette délivrance est la délivrance complète. »

« O Yâjñavalkya, dit-il, puisque cet univers est occupé et possédé par la quinzaine lunaire brillante et la quinzaine lunaire obscure, par quel moyen le sacrifiant échappera-t-il au pouvoir de la quinzaine lunaire brillante et de la quinzaine lunaire obscure? » — (Yâjñavalkya répondit) : « Au moyen d'un prêtre *udgâtar* qui est le vent, qui est le prâṇa (le souffle vital). Le prâṇa du sacrifiant est l'udgâtar. Ce prâṇa est le vent; le vent est l'udgâtar; cet udgâtar est la délivrance; cette délivrance est la délivrance complète. »

« O Yâjñavalkya, dit-il, puisque ce (monde de) l'atmosphère est en quelque sorte sans support, par quel moyen le sacrifiant s'élèvera-t-il au monde du ciel? » — (Yâjñavalkya répondit) : « Au moyen d'un prêtre *brahman*, qui est le manas, qui est la lune. Le manas du sacrifiant est le brahman. Ce manas est la lune; la lune est le brahman; ce brahman est la délivrance; cette délivrance est la délivrance complète. » — Voilà pour la délivrance complète; voici maintenant les avantages (temporels).

« O Yâjñavalkya, dit-il, combien de sortes d'invocations empruntées au ṛg-veda le hotar emploiera-t-il aujourd'hui dans ce sacrifice? » — « Trois. » — « Quelles sont ces trois? » — « La *puro'nuvâkyâ* (qui précède l'oblation), la *yâjyâ* (qui accompagne l'oblation) et celle qui est employée comme *çastra* (accompagnant les libations de Soma). » — Qu'obtient-on par là? » — « Tout ce qui est doué de prâṇa (tous les êtres vivants). »

« O Yâjñavalkya, dit-il, combien d'espèces d'oblations l'adhvaryu offrira-t-il aujourd'hui dans ce sacrifice? » — « Trois. » — « Quelles sont ces trois? » — « Les oblations qui flambent, les oblations qui débordent et les oblations qui tombent à terre. » — « Qu'obtient-on par là? » — « Par les oblations qui flambent on conquiert le monde des dieux, car le monde des dieux est comme enflammé; par les oblations qui débordent on conquiert le monde des pitris, car le monde des pitris est en quelque sorte au-delà (des autres); par les oblations qui coulent à terre on obtient le monde des hommes, car le monde des hommes paraît être au-dessous (des autres). »

« O Yâjñavalkya, à l'aide de combien de divinités le brahman qui est placé à droite protége-t-il aujourd'hui ce sacrifice? » — « A l'aide d'une seule. » — « Quelle est cette divinité? » — « Le manas. Le manas est infini [1]; les *Viçvedevas* [2] sont infinis. Avec le manas il conquiert le monde infini. »

« O Yâjñavalkya, dit-il, combien de *stotriyâs* (vers appartenant à des *stotras* ou hymnes de louange) l'udgâtar chantera-t-il aujourd'hui dans ce sacrifice? » — « Trois. » — « Quelles sont ces trois? » — « La *puro'nuvâkyâ*, la *yâjyâ* et celle qui est employée comme *çastra*. » — « Quelles sont ces *stotriyâs* dans leur rapport avec l'âtman suprême? » — « Le *prâṇa* est la *puro' nuvâkyâ*; l'*apâna* est la *yâjyâ;* le *vyâna* [3] est celle qui est employée comme *çastra*. » — « Qu'obtient-on par ces *stotriyâs?* » — « Par la *puro'nuvâkyâ*, on conquiert le monde de la terre; par la *yâjyâ*, on conquiert le monde de l'atmosphère; par celle qui est employée comme *çastra*, on conquiert le monde du ciel. » Alors le hotar Açvala cessa (d'interroger Yâjñavalkya).

La *Chândogya Upanishad* est probablement de la même époque que la *Bṛh. âr. Up.* ou de très-peu postérieure, comme nous l'avons démontré plus haut; aussi, les vues qu'on y rencontre sur le sacrifice sont-elles pour le fond et la forme à peu près identiques à celles que nous venons d'examiner. Nous n'en rapporterons pas moins les passages les plus caractéristiques et les plus propres à compléter le tableau que nous avons pris à tâche de présenter ici.

Dans le morceau suivant (*Chând. Up.*, 2, 24, 1-16) le sacrifice paraît être considéré d'une manière moins symbolique que dans la plupart des passages que nous avons rassemblés jusqu'à présent. Mais on remarquera qu'il ne s'agit pas ici de la délivrance; on n'a en vue que l'obtention des mondes : or, le sacrifice sous sa forme orthodoxe, pour ainsi dire, et consacrée par le rituel, en était l'unique moyen, avant comme après la systématisation de la philosophie de l'âtman.

Brahmavâdino vadanti yad vasûnâṃ prâtaḥsavanaṃ rudrâṇâṃ mâdhyandinaṃ savanam âdityânâṃ ca viçveshâṃ ca devânâṃ tṛtîyasavanaṃ.

1. Parce que ses modifications sont infinies. *Tac ca mano vṛttibhedânantam.* Çank.

2. Qui sont réunis dans le manas. Çank.

3. Voir au chapitre sur les prâṇas ou les esprits vitaux. ce qu'il faut entendre ici par le *prâna*, l'*apâna*, et le *vyâna*.

Kva tarhi yajamânasya loka iti sa yas taṃ na vidyât kathaṃ kuryâd atha vidvân kuryât.

Purâ prâtaranuvâkasyopâkaraṇâj jaghanena gârhapatyasyodaṅmukha upaviçya sa vâsavaṃ sâmâbhigâyati.

Lokadvâram apâvṛṇu paçyema tvâ vayaṃ râjyâyeti.

Atha juhoti namo' gnaye pṛthivîkshite lokakshite lokaṃ me yajamânâya vindaisha vai yajamânasya loka etâsmi.

Atra yajamânaḥ parastâd âyushaḥ svâhâpajahi parigham ity uktvottishṭhati tasmai vasavaḥ prâtaḥsavanaṃ samprayacchanti.

Purâ mâdhyandinasya savanasyopâkaraṇâj jaghanenâgnîdhrîyasyodaṅmukha upaviçya sa raudraṃ sâmâbhigâyati.

Lokadvâram apâvṛṇu paçyema tvâ vayaṃ virâjyâyeti.

Atha juhoti namo vâyave' ntarikshakshite lokakshite lokaṃ me yajamânâya vindaisha vai yajamânasya loka etâsmi.

Atra yajamânaḥ parastâd âyushaḥ svâhâpajahi parigham ity uktvottishṭhati tasmai rudrâ mâdhyandinaṃ savanaṃ samprayacchanti.

Purâ tṛtîyasavanasyopâkaraṇâj jaghanenâhavanîyasyodaṅmukha upaviçya sa âdityaṃ sa vaiçvadevaṃ sâmâbhigâyati.

Lokadvâram apâvṛṇu paçyema tvâ vayaṃ svârâjyâyeti.

âdityam atha vaiçvadevaṃ lokadvâram apâvṛṇu paçyema tvâ vayaṃ sâmrajyâyeti.

Atha juhoti nama âdityebhyaç ca viçvebhyaç ca devebhyo divikshidbhyo lokakshidbhyo lokaṃ me yajamânâya vindata.

Esha vai yajamânasya loka etâsmy atra yajamânaḥ parastâd âyushaḥ svâhâpahataparigham ity uktvottishṭhati.

Tasmâ âdityâç ca viçve ca devâs tṛtîyasavanaṃ samprayacchanty esha ha vai yajñasya mâtrâṃ veda ya evaṃ veda.

« Ceux qui connaissent le Veda déclarent que le (sacrifice) du matin (appelé) *savana* est pour les Vasus ; celui de midi pour les Rudras, et le troisième (celui du soir) pour les Âdityas et les Viçvedevas.

« Où est donc le monde destiné au sacrifiant? Comment celui qui ne saurait pas cela pourrait-il accomplir le sacrifice? Mais s'il le sait, il peut sacrifier.

« Avant l'invitation de *réciter l'invocation du matin*, le sacrifiant, se plaçant derrière le feu *gârhapatya*[1] et le visage tourné vers le nord, chante le Sâman (chant du Sâma-veda) consacré aux Vasus :

« Ouvre la porte du monde, afin que nous te voyions pour obtenir la domination. »

« Puis il verse l'oblation dans le feu (en disant) : « Hommage à Agni, qui demeure sur la terre, qui demeure dans le monde de la terre. Procure-moi ce monde, à moi qui accomplis le sacrifice. Ce monde est au sacrifiant.

« Moi qui sacrifie, je m'y rendrai après ma mort[2]. *Svâhâ!* Enlève la barrière[3]. » Après avoir prononcé ces paroles, il se lève et les Vasus lui accordent l'objet du sacrifice du matin.

« Avant l'invitation au sacrifice de midi, le sacrifiant, se plaçant derrière le feu *agnîdhrîya*[4], le visage tourné vers le nord, chante le Sâman consacré aux Rudras :

« Ouvre la porte du monde, afin que nous te voyions pour obtenir la complète domination. »

« Puis il verse l'oblation dans le feu (en disant) : « Hommage à Vâyu, qui demeure dans l'atmosphère, qui demeure dans le monde de l'atmosphère. Procure-moi ce monde, à moi qui accomplis le sacrifice. Ce monde est au sacrifiant.

« Moi qui sacrifie, je m'y rendrai après ma mort. *Svâhâ!* Enlève la barrière. » Après avoir prononcé ces paroles, il se lève et les Rudras lui accordent l'objet du sacrifice de midi.

« Avant l'invitation au troisième sacrifice, le sacrifiant, se plaçant derrière le feu *âhavanîya*[5], le visage tourné vers le nord, chante le Sâman consacré aux Âdityas et aux Viçvedevas :

« Ouvre la porte du monde, afin que nous te voyions pour obtenir la royauté du ciel. » Voilà pour les Âdityas. Il dit ensuite pour les Viçvedevas : « Ouvre la porte du monde, afin que nous te voyions pour obtenir la domination universelle. »

« Puis il verse l'oblation dans le feu (en disant) : « Hommage aux Âdityas et aux Viçvedevâs, qui demeurent dans le ciel, qui

1. Le feu du maître de maison; l'un des trois feux du sacrifice que chaque brâhmane doit entretenir.

2. *âyushah parastâd ûrdhvam mṛtah sann ity arthah*. Çank.

3. Qui ferme la porte du monde (désiré). *Parigham lokadvârârgalam*. Çank.

4. Le feu du sud selon Çankara.

5. Le feu de l'est : un autre des trois feux dont il vient d'être question.

demeurent dans le monde du ciel. Procurez-moi ce monde, à moi qui accomplis le sacrifice. Ce monde est au sacrifiant.

« Moi qui sacrifie, je m'y rendrai après ma mort. *Svâhâ!* Enlevez la barrière. » Après avoir prononcé ces paroles, il se lève.

« Les Âdityas et les Viçvedevas lui font obtenir l'objet du troisième sacrifice. Celui qui possède cette connaissance connaît l'essence[1] du sacrifice[2]. »

Avec le morceau suivant (*Chând. Up.*, 3, 16, 1-6), qui a toutefois beaucoup d'analogie avec celui que nous venons de citer, nous retombons dans les rapprochements bizarres où la liturgie se trouve mêlée à la physiologie et à la métrique, et dans les conceptions allégoriques du sacrifice dont les anciennes Upanishads fournissent tant d'exemples.

Purusho vâva yajñas tasya yâni caturviṃçati varshâṇi tat prâtaḥsavanaṃ caturviṃçaty aksharâ gâyatrî gâyatraṃ prâtaḥsavanaṃ tad asya vasavo' nvâyattâḥ prâṇâ vâva vasava ete hîdaṃ sarvaṃ vâsayanti.

Taṃ ced etasmin vayasi kiṃ cid upatapet sa brûyât prâṇâ vasava idaṃ me prâtaḥsavanaṃ mâdhyandinaṃ savanam anusantanuteti mâhaṃ prâṇânâṃ vasûnâṃ madhye yajño vilopsîyety ud dhaiva tata ety agado ha bhavati.

Atha yâni catuçcatvâriṃçad varshâṇi tan mâdhyandinaṃ savanaṃ catuçcatvâriṃçad aksharâ trishṭup traishṭubhaṃ mâdhyandinaṃ savanaṃ tad asya rudrâ anvâyattâḥ prâṇâ vâvâ rudrâ ete hîdaṃ sarvaṃ rodayanti.

Taṃ ced etasmin vayasi kiṃ cid upatapet sa brûyât prâṇâ rudrâ idaṃ me mâdhyandinaṃ savanaṃ tṛtîyasavanam anusantanuteti mâhaṃ prâṇânâṃ rudrâṇâṃ madhye yajño vilopsîyety ud dhaiva tata ety agado ha bhavati.

Atha yâny ashṭâcatvâriṃçad varshâṇi tat tṛtîyasavanam ashṭâcatvâriṃçad aksharâ jagatî jâgataṃ tṛtîyasavanaṃ tad asyâdityâ anvâyattâḥ prâṇâ vâvâdityâ ete hîdaṃ sarvam âdadate.

Taṃ ced etasmin vayasi kiṃ cid upatapet sa brûyât prâṇâ âdityâ idaṃ me tṛtîyasavanam âyur anusantanuteti

1. *Yajnasya mâtrâm yajnayâthâtmyam.* Çank.
2. Comp. *Maitri Up.*, 6, 35.

mâham prâṇânâm âdityânâm madhye yajño vilopsîyety ud dhaiva tata ety agado haiva bhavati.

Etad dha sma vai tad vidvân âha mahidâsa aitareyaḥ sa kiṃ ma etad upatapasi yo' ham anena na preshyâmîti sa ha shoḍaçaṃ varshaçatam ajîvat pra ha shoḍaçaṃ varshaçataṃ jîvati ya evaṃ veda.

« L'homme est le sacrifice. Vingt-quatre ans de sa vie sont le sacrifice (*savana*) du matin. La *gàyatrî* est de vingt-quatre syllabes et le mètre du savana du matin est la gâyatrî. Les Vasus sont les divinités de cette cérémonie; or, les prâṇas sont les Vasus, car ils font subsister (*vâsayanti*) tout.

« Si quelque maladie lui survient durant cette (première) période de sa vie, qu'il dise : — « O prâṇas, qui êtes les Vasus, prolongez mon savana du matin jusqu'à celui de midi, afin que le sacrifice, qui est moi-même, ne soit pas anéanti[1] au milieu des prâṇas, qui sont les Vasus. » Il échappe ainsi à la maladie et il est guéri.

« Quarante-quatre ans de sa vie sont le savana de midi. La *trishṭubh* est de quarante-quatre syllabes et le mètre du savana de midi est la trishṭubh. Les Rudras sont les divinités de cette cérémonie; or, les prâṇas sont les Rudras, car ils provoquent les larmes (*rodayanti*).

« Si quelque maladie survient à l'homme durant cette (seconde) période de sa vie (de vingt-quatre à soixante-huit ans), qu'il dise : — « O prâṇas, qui êtes les Rudras, prolongez mon savana de midi jusqu'au troisième savana, afin que le sacrifice, qui est moi-même, ne soit pas anéanti au milieu des prâṇas qui sont les Rudras. » Il échappe ainsi à la maladie et il est guéri.

« Quarante-huit ans de sa vie sont le troisième savana. La *jagatî* est de quarante-huit syllabes et le mètre du troisième savana est la jagatî. Les Âdityas sont les divinités de cette cérémonie; or, les prâṇas sont les Âdityas, car ils reçoivent (*âdadate*) tout.

« Si quelque maladie survient à l'homme durant cette (troisième) période de sa vie, qu'il dise : — « O prânas, qui êtes les Adityas, prolongez ce troisième savana jusqu'au terme d'une vie complète (de cent seize ans), afin que le sacrifice, qui est moi-même, ne soit pas anéanti au milieu des prâṇas qui sont les Adityas. » Il échappe ainsi à la maladie et il est guéri.

1. Comp. Ṛg-veda, II, 28, 5.

« Sachant cela, Mahidâsa Aitareya (fils d'Itara) dit (à la maladie. *Çaṅk.*) : — « A quoi bon me faire souffrir, car je n'en mourrai pas. » Et il vécut cent seize ans. Celui qui possède cette connaissance vit cent seize ans. »

Les chapitres suivants (*Chând. Up.*, 5, 18, 2 ; 5, 19, 1 et 2 ; 5, 20, 1 et 2 ; 5, 21, 1 et 2 ; 5, 22, 1 et 2 ; 5, 23, 1 et 2 ; et 5, 24, 1 et 2) nous offrent une nouvelle assimilation du sacrifice aux fonctions animales de l'homme et spécialement à la nutrition dans son rapport avec le prâṇa, et les sens, et, par leur intermédiaire, avec l'univers sensible.

Tasya ha vâ etasyâtmano vaiçvânarasya mûrdhaiva sutejâç cakshur viçvarûpaḥ prâṇaḥ pṛthagvartmâtmâ saṃdeho bahulo bastir eva rayiḥ pṛthivy eva pâdau ura eva vedir lomâni barhir hṛdayaṃ gârhapatyo mano' nvâhâryapacana âsyam âhavanîyaḥ.

Tad yad bhaktam prathamam âgacchet tad dhomîyaṃ sa yâṃ prathamâm âhutiṃ juhuyât tâṃ juhuyât prâṇâya svâheti prâṇas tṛpyati.

Prâṇe tṛpyati cakshur tṛpyati cakshushi tṛpyaty âdityas tṛpyaty âditye tṛpyati dyaus tṛpyati divi tṛpyatyâṃ yat kiṃ ca dyauç câdityaç câdhitishṭhatas tat tṛpyati tasyânutṛptiṃ tṛpyati prajayâ paçubhir annâdyena tejasa brahmavarcaseneti.

Atha yâṃ dvitîyâṃ juhuyât tâṃ juhuyât vyânâya svâheti vyânas tṛpyati.

Vyâne tṛpyati çrotraṃ tṛpyati çrotre tṛpyati candramâs tṛpyati candramasi tṛpyati diças tṛpyanti dikshu tṛpyatîshu yat kiṃ ca diçaç ca candramâç câdhitishṭhanti tat tṛpyati tasyânutṛptiṃ, etc.

Atha yâṃ tṛtîyâṃ juhuyât tâṃ juhuyâd apânâya svâhety apânas tṛpyati.

Apâne tṛpyati vâk tṛpyati vâci tṛpyatyâm agnis tṛpyaty agnau tṛpyati pṛthivî tṛpyati pṛthivyâṃ tṛpyatyâṃ yat kiṃ ca pṛthivî câgniç câdhitishṭhatas tat tṛpyati tasyânutṛptiṃ, etc.

Atha yâṃ caturthîm juhuyât tâṃ juhuyât samânâya svâheti samânas tṛpyati.

Samâne tṛpyati manas tṛpyati manasi tṛpyati parjanyas tṛpyati parjanye tṛpyati vidyut tṛpyati vidyuti tṛpyatyâṃ yat kiṃ ca vidyuc ca parjanyaç câdhitishṭhatas tat tṛpyati tasyânutṛptim, etc.

Atha yàm pañcamîm juhuyât tâm juhuyâd udânâya svâhety udânas trpyati.

Udàne trpyati vàyus trpyati vàyau trpyaty âkâças trpyaty âkâçe trpyati yat kim ca vàyuç câkâçaç càdhitishthatas tat trpyati tasyânutrptim, etc.

Sa ya idam avidvàn agnihotram juhoti yathângârân apohya bhasmani juhuyàt tàdrk tat syàt.

Atha ya etad evam vidvàn agnihotram juhoti tasya sarveshu lokeshu sarveshu bhûteshu sarveshu âtmasu hutam bhavati.

« La tête de cet âtman *vaiçvânara* (commun à tous les hommes[1]) est brillante ; son œil prend toutes les formes ; son prâna suit différentes voies ; son âtman est l'assemblage grossier du corps (Dict. S. P.); sa vessie[2] est la richesse ; ses pieds sont la terre ; sa poitrine est l'autel[3] ; ses poils sont le gazon (employé dans le sacrifice); son cœur est le feu *gârhapatya;* son manas est le feu *anvâhâryapacana* (le feu du sud); sa bouche est le feu *âhavanîya.*

« La première bouchée du repas doit être offerte en sacrifice. Que la première oblation (faite ainsi) soit présentée au prâna (en disant : « *Svàhà!* » (Alors) le prâna est satisfait.

« Quand le prâna est satisfait, la vue est satisfaite ; quand la vue est satisfaite, le soleil est satisfait ; quand le soleil est satisfait, le monde du ciel est satisfait ; quand le ciel est satisfait, tout ce qui appartient au domaine du ciel et du soleil est satisfait. Grâce à cette satisfaction, il (le sacrifiant) est satisfait en postérité, bétail, nourriture, force et science sacrée.

« Que la seconde oblation soit offerte au vyàna (en disant) : « *Svâhà.* » (Alors) le vyâna est satisfait.

« Quand le vyâna est satisfait, l'ouie est satisfaite ; quand l'ouie est satisfaite, la lune est satisfaite ; quand la lune est satisfaite, les points cardinaux sont satisfaits ; quand les points cardinaux sont satisfaits, tout ce qui appartient au domaine de la lune et des points cardinaux est satisfait. Grâce à cette satisfaction, etc...

« Que la troisième oblation soit offerte à l'apàna (en disant) : « *Svâhâ.* » (Alors) l'apâna est satisfait.

« Quand l'apâna est satisfait, la voix est satisfaite ; quand la voix est satisfaite, le feu est satisfait ; quand le feu est satisfait,

1. Nom d'Agni dans le *Rg*-veda.
2. Sans doute par allusion à la pluie, source de toute richesse.
3. *âkârasâmânyât*, « à cause de la ressemblance de forme. » Çank.

la terre est satisfaite; quand la terre est satisfaite, tout ce qui appartient au domaine de la terre et du feu est satisfait. Grâce à cette satisfaction, etc...

« Que la quatrième oblation soit offerte au samâna (en disant) : « *Svâhâ.* » (Alors) le samâna est satisfait.

« Quand le samâna est satisfait, le manas est satisfait; quand le manas est satisfait, *Parjanya*[1] est satisfait; quand Parjanya est satisfait, l'éclair est satisfait; quand l'éclair est satisfait, tout ce qui appartient au domaine de l'éclair et de Parjanya est satisfait. Grâce à cette satisfaction, etc...

« Que la cinquième oblation soit offerte à l'udâna[2] (en disant) : « *Svâhâ.* » (Alors) l'udâna est satisfait.

« Quand l'udâna est satisfait, le vent (ou l'air) est satisfait; quand le vent est satisfait, l'éther est satisfait; quand l'éther est satisfait, tout ce qui appartient au domaine du vent et de l'éther est satisfait. Grâce à cette satisfaction, etc...

« Celui qui célèbre l'Agnihotra sans posséder cette connaissance, fait la même chose que celui qui, ayant retiré les charbons, verserait son oblation sur la cendre.

« (Au contraire), l'oblation de celui qui célèbre l'Agnihotra en possédant cette connaissance est efficace dans tous les mondes, dans tous les êtres, dans tous les âtmans[3]. »

Dans un autre passage (*Chând. Up.*, 4, 11, 1; 4, 12, 1 et 4, 13, 1), les feux du sacrifice sont considérés eux-mêmes dans leur rapport avec différentes séries de modes généraux de l'être.

Atha hainam gârhapatyo' nuçaçâsa pṛthivy agnir annam âditya iti ya esha âditye purusho dṛçyate so' ham asmîti.

Atha hainam anvâhâryapacano' nuçaçâsâpo diço nakshatrâni candramâ iti ya esha candramasi purusho dṛçyate so' ham asmîti.

Atha hainam âhavanîyo' nuçaçâsa prâṇa âkâço dyaur vidyud iti ya esha vidyuti purusho dṛçyate so' ham asmîti.

« Puis le feu gârhapatya lui donna cet enseignement[4] : — « La terre, le feu, la nourriture, le soleil (sont mes quatre corps[5]); je suis le purusha qu'on voit dans le soleil. »

1. Le nuage.
2. Une cinquième sorte d'esprit vital.
3. Le corps, les sens, le manas, la buddhi. Çank.
4. Les feux du sacrifice sont supposés s'adresser eux-mêmes au *brahmacârin* Upakosala Kâmalâyana.
5. D'après Çank. qui ajoute au texte : *mamaitâç catasras tanavaḥ.*

« Puis le feu anvâhâryapacana lui donna cet enseignement : — « L'eau, les points cardinaux, les constellations, la lune (sont mes quatre corps) ; je suis le purusha qu'on voit dans la lune. »

« Puis le feu âhavanîya lui donna cet enseignement : — « Le prâṇa, l'éther, le monde du ciel, l'éclair (sont mes quatre corps) ; je suis le purusha qu'on voit dans l'éclair. »

Nous trouvons (*Chând. Up.*, 4. 17, 1-8) la preuve que ces rapprochements ne sont pas de simples comparaisons, des sortes de jeux d'esprit sans importance réelle ni valeur dogmatique. Ainsi, d'après le passage que nous allons citer, une invocation adressée à l'un des *lokas* a pour vertu d'effacer les erreurs matérielles qu'on peut commettre dans la célébration du sacrifice.

Prajâpatir lokân abhyatapat teshâṃ tapyamânânâṃ rasân prâvṛhad agniṃ pṛthivyâ vâyuṃ antarikshâd âdityaṃ divaḥ.

Sa etâs tisro devatâ abhyatapat tâsâṃ tapyamânânâṃ rasân prâvṛhad agner ṛco vâyor yajûṃshi sâmâdityât.

Sa etâṃ trayîṃ vidyâm abhyatapat tasyâs tapyamânâyâ rasân prâvṛhad bhûr ity ṛgbhyo bhuvar iti yajurbhyaḥ svar iti sâmabhyaḥ.

Tad yady ṛkto rishyed bhûḥ svâheti gârhapatye juhuyâd ṛcâṃ eva tad rasenarcâṃ vîryeṇarcâṃ yajñasya virishṭaṃ saṃdadhâti.

Atha yadi yajushṭo rishyed bhuvaḥ svâheti dakshiṇâgnau juhuyât yajushâṃ eva tad rasena yajushâṃ vîryeṇa yajushâṃ yajñasya virishṭaṃ saṃdadhâti.

Atha yadi sâmato rishyet svaḥ svâhety âhavanîye juhuyât sâmnâṃ eva tad rasena sâmnâṃ vîryeṇa sâmnâṃ yajñasya virishṭaṃ saṃdadhâti.

Tad yathâ lavaṇena suvarṇaṃ saṃdadhyât suvarṇena rajataṃ rajatena trapu trapuṇâ sîsaṃ sîsena lohaṃ lohena dâru dâru carmaṇâ.

Evam eshâṃ lokânâṃ âsâṃ devatânâṃ asyâs trayyâ vidyâyâ vîryeṇa yajñasya virishṭaṃ saṃdadhâti bheshajakṛto ha vâ esha yajño yatraivaṃvid brahmâ bhavati.

« Prajâpati échauffa les mondes[1], ces mondes étant échauffés,

1. *Çank.* commente ce passage en ces termes : *Prajâpatir lokân abhyatapal lokân uddiçya tatra sârajigṛkshayâ dhyânalakshaṇam tapaç cacâra.* « Prajâpati échauffa les mondes, *c'est-à-dire*, il fit en vue des mondes et

il en tira les sucs : le feu de la terre, le vent de l'atmosphère, le soleil du ciel.

« Il échauffa ces trois divinités, ces divinités étant échauffées, il en tira les sucs : le ṛg-veda du feu, le Yajur-veda du vent, le Sâma-veda du soleil.

« Il échauffa cette triple science, (les trois Vedas) ; cette triple science étant échauffée, il en tira les sucs : *bhûr* (le monde de la terre) du ṛg-veda ; *bhuvar* (le monde de l'atmosphère) du Yajur-veda ; *svar* (le monde du ciel) du Sâma-veda.

« Si quelque faute est commise (dans la célébration du sacrifice) relativement à (la récitation des vers du) ṛgveda[1], il faut offrir une oblation dans le feu gârhapatya (en disant) : « *Svâhâ* à Bhûr ! » Par le suc du ṛg-veda, par la vertu du ṛg-veda, on répare les fautes commises dans le sacrifice relativement à l'emploi du ṛg-veda.

« Si quelque faute est commise (dans la célébration du sacrifice) relativement (aux prescriptions du) Yajur-veda, il faut offrir une oblation dans le feu dakshiṇâ (en disant) : « *Svâhâ* à Bhuvar ! » Par le suc du Yajur-veda, par la vertu du Yajur-veda, on répare les fautes commises dans le sacrifice relativement à l'emploi du Yajur-veda.

« Si quelque faute est commise (dans la célébration du sacrifice) relativement au (chant des vers du) Sâma-veda, il faut offrir une oblation dans le feu âhavanîya (en disant) : « *Svâhâ* à Svar ! » Par le suc du Sâma-veda, par la vertu du Sâma-veda, on répare les fautes commises dans le sacrifice relativement à l'emploi du Sâma-veda.

« De même qu'on soude (ou qu'on raccommode) l'or avec le borax[2], l'argent avec l'or, l'étain avec l'argent, le plomb avec l'étain, le fer avec le plomb, le bois avec le fer ou avec le cuir ;

« Ainsi, par la vertu de ces mondes, de ces divinités, de cette triple science, on répare[3] les fautes commises dans la célébration

pour en obtenir l'essence, une pénitence consistant dans la méditation. »

1. *Yady ṛktah ṛksambandhâd* ṛnimittam *rishyed yajnah kshatam prâpnuyât*. Çank.

2. *Tad yathâ lavanena suvarnam samdadhyât kshârena tankanâdinâ khareshu mṛdutvakaram hi tat suvarnena rajatam açakyasamdhânam samdadhyât*. Çank.

3. M. à m. on rattache (les parties correctes séparées par la faute commise).

du sacrifice. Le sacrifice dont le *brahman* possède cette science a un bon médecin[1]. »

Quant aux effets mêmes du sacrifice, ils sont énoncés aussi explicitement que possible dans le passage suivant (*Chând. Up.*, 5.10, 3-7[2]), en opposition à ceux de la science de l'âtman et de la pénitence, qui produisent la délivrance. Le sacrifice, au contraire, fait parcourir indéfiniment le cercle de la transmigration aux âmes individuelles.

Atha ya ime grâma ishtâpûrte dattam ity upâsate te dhûmam abhisaṃbhavanti dhûmâd râtriṃ râtrer aparapaksham aparapakshâd yân shaḍ dakshiṇaiti mâsâṃs tân naite saṃvatsaraṃ abhiprâpnuvanti.

Mâsebhyaḥ pitṛlokaṃ pitṛlokâd âkâçam âkâçâc candramasam esha somo râjâ tad devânâm annaṃ taṃ devâ bhakshayanti.

Tasmin yâvat saṃpâtam ushitvâthaitam adhvânaṃ punar nivartante yathetam âkâçam âkâçâd vâyuṃ vâyur bhutvâ dhûmo bhavati dhûmo bhûtvâbhraṃ bhavati.

Abhraṃ bhûtvâ megho bhavati megho bhûtvâ pravarshati ta iha vrîhiyavâ aushadhivanaspatayas tilamâshâ iti jâyante' to vai khalu durnishprapataraṃ[3] yo yo hy annam atti yo retaḥ siñcati tad bhûya eva bhavati.

Tad ya iha ramaṇîyacaraṇâ abhyâço ha yat te ramaṇîyâṃ yonim âpadyeran brâhmaṇayoniṃ vâ kshatriyayoniṃ vâ vaiçyayoniṃ vâtha ya iha kapûyacaraṇâ abhyâço ha yat te kapûyâṃ yonim âpadyeran çvayoniṃ vâ çûkarayoniṃ vâ caṇḍâlayoniṃ vâ.

« Ceux qui restent dans le village[4] et dont le culte consiste à célébrer l'Agnihotra, à pratiquer des œuvres pieuses[5] et à faire l'aumône, s'unissent (après leur mort) à la fumée[6], de la fumée (ils passent) dans la nuit, de la nuit, dans la quinzaine lunaire obscure, de la quinzaine lunaire obscure, dans les six mois

1. *Rogârta iva pumamç cikitsakena sukshitenaisha yajno bhavati*, Çank.

2. Comp. *Brh. âr. Up.*, 6, 2, 16 et *Kaush. Up.* 1, 2-4.

3. Les auteurs du Dict. de St-Pét. proposent la leçon *durnishprapatanam*.

4. Par opposition à ceux qui s'en vont dans la forêt.

5. C'est ainsi que *Çank.* explique *ishtâpûrta*. Dans le passage correspondant de la *Brh. âr. Up.* (6, 2. 16), cette expression est remplacée par *yajna, dâna, tapas*, « le sacrifice, l'aumône, la pénitence. »

6. Considérée comme une divinité; *dhûmâbhimâninîm devatâm*. Çank; et ainsi pour les catégories suivantes.

durant lesquels le soleil descend au sud; mais (de là) ils ne parviennent pas dans l'année[1].

« De ces mois ils passent dans le monde des pitṛis, du monde des pitṛis dans l'éther, de l'éther dans la lune. La lune est le roi *Soma;* c'est la nourriture des dieux; les dieux la[2] mangent.

« Étant restés là jusqu'à ce que les conséquences de l'œuvre aient été épuisées[3], ils reprennent cette route (par laquelle ils sont venus, c'est-à-dire) qu'ils passent dans l'éther[4], de l'éther dans l'air; étant air, ils deviennent fumée; étant fumée, ils deviennent nuage.

« Etant nuage, ils deviennent nuage (qui se condense, ou bruine); étant nuage qui se condense, ils se dissolvent en pluie. Ils naissent ici-bas sous forme de riz, de blé, de plantes, d'arbres, de sésame, de lentilles. Il est difficile de sortir de là[5]. Ils prennent la forme de tout animal qui en fait sa nourriture et qui émet de la semence.

« Ceux dont la conduite ici-bas est louable, obtiennent, comme il est prévu, une matrice avantageuse (telle que celle) d'où naît un brâhmane, un kshatriya ou un vaiçya; ceux dont la conduite est condamnable, obtiennent, comme il est prévu, une matrice inférieure (telle que celle) d'où naît un chien, un pourceau ou un caṇḍala. »

La *Kaushîtaki Upanishad*, qui n'est composée en grande partie que de variantes de passages qui figurent dans la *Bṛh. âr. Up.* et la *Chând. Up.*, offre pourtant quelques morceaux

1. Parce qu'il faut pour cela passer par les six mois durant lesquels le soleil s'élève vers le nord, ce qui est le privilège de ceux qui sont partis pour la forêt. Voir *Brh. âr. Up.*, 6, 2, 15, et plus bas le chap. sur la Transmigration.

2. *Tam candramasam annam devatâ indrâdayo bhakshayanti.* Çank.

3. *Çank.* explique *sampâtah* par *karmanah kshayah* « l'extinction de l'œuvre. »

4. *Yâs teshâm candramandale çarirârambhakâ âpa âsams tâs teshâm tatropabhoganimittânâm karmanâm kshaye viliyante ghrtasamsthânam ivâgnisamyoge tâ vilinâ antarikshasthâ âkâçabhûtâ iva sûkshmâ bhavanti.* « Les eaux, principe du corps (des transmigrants dont il s'agit), qui se trouvent dans l'orbe de la lune se dissolvent quand sont épuisées les œuvres auxquelles sont dues les jouissances qu'on y goûte; elles se dissolvent comme un pain de beurre qu'on approche du feu et, quand elles sont dissoutes, elles se répandent dans l'atmosphère sous une forme subtile et deviennent en quelque sorte l'éther. » Çank.

5. A cause des différentes vicissitudes que les eaux ou les plantes ont souvent à subir avant de devenir parties intégrantes du corps des animaux. (Résumé du commentaire de Çank.)

auxquels rien ne correspond dans ces ouvrages, mais où le sacrifice, quand il en est question, est rattaché, comme dans plusieurs des fragments que nous venons de passer en revue, au symbolisme qui paraît servir de transition entre le brâhmanisme proprement dit et la doctrine de l'âtman. Il en est ainsi de ce paragraphe (*Kaush. Up.*, 2. 7).

Athâtaḥ sarvajitaḥ kaushîtakes trîṇy upâsanâni bhavanti sarvajid dha sma kaushîtakir udyantam âdityam upatishṭhate yajñoparîtam kṛtvodakam ânîya triḥ prasicyodapâtraṃ vargo' si pâpmânaṃ me vṛṅdhîty etayaivâvṛtâ madhye santam udvargo' si pâpmânaṃ ma udvṛṅdhîty etayaivâvṛtâs tam yantaṃ saṃvargo' si pâpmânaṃ me saṃvṛṅdhîti tad yad ahorâtrâbhyâṃ pâpam akarot saṃ tad vṛṅkte tatho evaivaṃ vidvân etayaivâvṛtâdityam upatishṭhate yad ahorâtrâbhyâṃ pâpaṃ karoti saṃ tad vṛṅkte.

« Voici les trois adorations de Kaushîtaki, le vainqueur de tous (les mondes). Kaushîtaki, le vainqueur de tous (les mondes), adorait le soleil levant. Ayant revêtu le cordon du sacrifice, apporté de l'eau et rincé trois fois la coupe (il dit): — « Tu es celui qui écarte, écarte mon péché. » De cette même manière, il adora le soleil arrivé au milieu de sa course (en disant) : — « Tu es celui qui écarte en s'élevant, écarte en t'élevant mon péché. » De cette même manière, il adora le soleil couchant (en disant) : — « Tu es celui qui écarte complétement, écarte complétement mon péché. » Il écartait ainsi complétement le péché qu'il avait pu commettre le jour et la nuit. De la même manière, celui qui possède cette connaissance écarte complétement le péché qu'il peut commettre le jour et la nuit. »

Dans le passage suivant (*Kaush. Up.*, 2, 4), nous trouvons, non-seulement des données curieuses sur l'objet qui nous intéresse spécialement, c'est-à-dire sur les modifications que la philosophie de l'âtman semble avoir apportées au sens des cérémonies religieuses et peut-être aux rites eux-mêmes ; mais nous y voyons encore, sinon l'idée déterminante et originelle d'une pratique ascétique fort singulière et qui tient une grande place dans les mortifications des yogistes, — la suspension des fonctions respiratoires, — du moins l'interprétation qu'on en donnait à une époque aussi reculée que celle où fut rédigée la *Kaush. Up.*

Athâtaḥ saṃyamanaṃ prâtardanam antaram agnihotram ity âcakshate yâvad vai purusho bhâshate na tâvat prâṇitum çaknoti prâṇaṃ tadâ vâci juhoti yâvad vai

purushaḥ prâṇiti na tàvad bhâshitum çaknoti vâcam tadâ prâṇe juholy ete ânante amṛte âhutî jâgrac ca svapamç ca samtatam juhoty atha yâ anyâ âhutayo' ntavatyas tâḥ karmamayâ hi bhavanti tad dha smaitat pûrve vidvâmso' gnihotram na juhavâmcakruḥ.

« Voici maintenant la coercition de *Pratardana*[1], qui est appelée le Agnihotra intérieur. Tant qu'un homme parle il ne peut pas aspirer; il sacrifie alors le prâṇa dans la voix. Tant qu'un homme aspire, il ne peut pas parler : il sacrifie alors la voix dans le prâṇa. Ce sont les deux oblations incessantes, immortelles; dans la veille ou dans le sommeil, on les offre constamment. Les autres oblations sont intermittentes, car elles consistent dans le sacrifice. Les anciens connaissant cela, ne célébraient pas l'Agnihotra. »

Nous retrouvons dans la *Praçna Up.* (les Upanishads qui se rangent entre celle-ci et la *Kaush. Up.* ne contiennent aucune notion importante sur le sacrifice) des passages rélatifs au sacrifice, empruntés sinon pour les termes, du moins pour les idées, aux anciens documents que nous venons de parcourir.

C'est ainsi que nous lisons *Praçna Up.*, 4, 3 et 4 :

Prâṇâgnaya evaitasmin pure jâgrati gârhapatyo ha vâ esho' pâno vyâno' nvâhâryapacano yad gârhapatyât praṇîyate praṇayanâd âhavanîyaḥ prâṇaḥ.

Yad ucchvâsaniçvâsâv etâv âhutî samam nayatîti sa samânaḥ mano ha vâva yajamâna ishṭaphalam evodânaḥ sa enam yajamânam ahar ahar brahma gamayati.

« Les prâṇas sont les feux qui veillent dans cette ville[2] : l'apâna est le feu gârhapatya; le vyâna est le feu anvâhâryapacana et le prâṇa est le feu âhavanîya, parce que celui-ci est tiré[3] du feu gârhapatya.

« Le samâna qui dirige pareillement[4] l'expiration et l'inspiration comme deux oblations (est le hotar). Le manas est celui qui offre le sacrifice; l'udâna est le fruit du sacrifice, c'est lui qui conduit chaque jour le sacrifiant en Brahma (dans l'état de profond sommeil. *Çaṅk.*). »

Et dans un autre endroit (*Praçna Up.*, 1, 9 et 10; comp. le passage cité plus haut *Chând. Up.*, 5, 10, 3-7).

1. Roi de Kâçi, fils de Divodâsa et l'un des chantres du ṛg-veda.
2. *Navadvâre dehe* « aux neuf portes, *c'est-à-dire* le corps ». Çaṅk.
3. *Praṇîyate* par jeu de mots sur le mot *prâṇa*, parce que ce souffle est *tiré* de la bouche, du nez, etc.
4. *Samam nayati*, par jeu de mots.

Saṃvatsaro vai prajâpatis tasyâyane dakshiṇaṃ cottaraṃ ca tad yeha vai tad ishṭâpurte kṛtam ity upâsate te cândramasam eva lokam abhijayante ta eva punar âvartante tasmâd ete ṛshayaḥ prajâkâmâ dakshiṇaṃ pratipadyante esha ha vai rayir yaḥ pitṛyâṇaḥ.

Athottareṇa tapasâ brahmacaryeṇa çraddhayâ vidyayâtmânam anvishyâdityam abhijayante etad dha prâṇânâm âyatanam etad amṛtam abhayam etat parâyaṇam etasmân na punar âvartanta.

« L'année est Prajâpati ; elle a deux routes dirigées l'une vers le sud, l'autre vers le nord. Ceux qui font consister leur culte dans des actes tels que le sacrifice et les œuvres pieuses n'atteignent que le monde de la lune, et ils en redescendent (pour subir de nouveau les vicissitudes terrestres). Donc, les ṛshis qui désirent la postérité prennent la route du sud. Cette route, qui est celle des pitṛis, est la richesse.

« En prenant la direction du nord[1], en cherchant l'âtman au moyen de la pénitence, de la chasteté, de la foi et de la science, on conquiert le soleil. C'est le séjour des prâṇas, c'est l'immortel, c'est (l'être) sans crainte. C'est le but suprême. On n'en redescend pas. »

Dans la *Muṇḍaka Upanishad*, l'important passage que nous allons rapporter (1, 2, 1-13), atteste une fois de plus que, d'après la doctrine qu'on peut appeler désormais védantique, car elle avait déjà reçu à l'époque où cet ouvrage fut composé sa désignation technique et définitive, le sacrifice ne saurait procurer la délivrance et n'est propre qu'à faire passer l'homme dans les degrés supérieurs de l'existence soumise à la transmigration.

Tad etat satyaṃ mantreshu karmâṇi kavayo yâny apaçyaṃs tâni tretâyâṃ bahudhâ saṃtatâni tâny âcaratha niyataṃ satyakâmâ eshu vaḥ panthâḥ svakṛtasya loke.

Yadâ lelâyate hy arciḥ samiddhe havyavâhane tad âjyabhâgâvantareṇâhutîḥ pratipâdayec chraddhayâ hutam.

Yasyâgnihotram adarçam apaurṇamâsam acâturmâsyam anâgrayaṇam atithivarjitaṃ ca ahutam avaiçvadevam avidhinâ hutam âsaptamâṃs tasya lokân hinasti.

Kâlî karâlî ca manojavâ ca sulohitâ yâ ca sudhûmravarṇâ sphuliṅginî viçvarûpî ca devî lelâyamânâ iti sapta jihvâḥ.

Eteshu yaç carate bhrâjamâneshu yathâkâlaṃ câhutayo

[1] *Uttareṇâyanena.* Çank.

hy âdadâyan tam nayanty etâh sûryasya raçmayo yatra devânâm patir eko' dhivâsah.

Ehy ehîti tam âhutayah suvarcasah sûryasya raçmibhir yajamânam vahanti priyâm vâcam abhivadantyo' rcayanty esha vah punyah sukrto brahmalokah.

Plavâ hy ete adrtâ yajñarûpâ ashtâdaçoktam avaram yeshu karma etac chreyo ye' bhinandanti mûtâ jarâmrtyum te punar evâpi yanti.

Avidyâyâm antare vartamânâh svayam dhîrâh panditâ manyamânâh janghanyamânâh pariyanti mûdhâ andhenaiva nîyamânâ yathândhâh.

Avidyâyâm bahudhâ vartamânâ vayam krtârthâ ity abhimanyanti bâlâh yat karmino na pravedayanti râgât tenâturâh kshînalokâç cyavante.

Ishtâpûrtam manyamânâ varishtham nânyac chreyo vedayante pramûdhâh nâkasya prshthe te sukrte' nubhûtvemam lokam hînataram câviçanti.

Tapahçraddhe ye hy upavasanty aranye çântâ vidvamso bhaikshacaryâm carantah sûryadvârena te virajâh prayânti yatrâmrtah sa purusho hy avyayâtmâ.

Parîkshya lokân karmacitân brâhmano nirvedam âyân nâsty akrtah krtena tad vijñânârtham sa gurum evâbhigacchet samitpânih çrotriyam brahmanishtham.

Tasmai sa vidvân upasannâya samyak praçântacittâya çamânvitâya yenâksharam purusham veda satyam provâca tâm tattvato brahmavidyâm.

« Voici le vrai : Les sacrifices qui ont été révélés aux sages dans les hymnes des védas, se sont continués sans interruption et se sont multipliés dans le *Treta-yuga*[1]. O vous qui désirez le vrai[2], accomplissez exactement ces sacrifices. Telle est la voie qui vous conduira dans le monde qu'on obtient fatalement par l'œuvre[3].

« Quand le feu du sacrifice est allumé et que la flamme s'élève vacillante, il faut y déposer les oblations entre deux libations de beurre liquéfié. Il faut que la foi accompagne l'oblation[4].

1. En se divisant en plusieurs sortes, ou se sont célébrés à l'aide de différentes sortes de prêtres. (Çank). — Le Treta-Yuga est le deuxième âge du monde.

2. *Satyakâmâ yathâbhûtakarmaphalakâmâh.* « Ceux qui désirent les fruits naturels de l'œuvre. » *Çank.*

3. *Esha panthâvacyaphalaprâptisâdhanam ity arthah.* Çank.

4. C'est l'interprétation de Çankara, mais peut-être vaudrait-il mieux lire *çraddhayâhutam* en décomposant *çraddhayâ ahutam* et en rattachant

« Celui dont l'Agnihotra n'est pas accompagné des sacrifices à la nouvelle lune, au commencement de chaque saison, ni de l'offrande des prémices (à certaines époques de l'année), où l'on n'invite pas d'hôtes, où il n'y a pas d'oblation, ni de consécration aux Viçvedevas, ni l'observance des règles liturgiques — celui-là, ce sacrifice le prive des sept mondes (de *Bhur* à *Satya*. Çaṇk.).

« Kâlî (la noire), Karâlî (la dévorante), Manojavâ (la rapide), Sulohitâ (la bien rouge), Sudhûmravarṇâ (la bien brune), Sphuliṅganî (l'étincelante) et la divine Viçvarûpî (la bigarrée), telles sont les sept langues vacillantes (de la flamme du sacrifice).

« Celui qui célèbre (le sacrifice) en temps convenable sur ces (langues) brillantes, les oblations le saisissent, et sous la forme des rayons du soleil, le conduisent là où réside le maître unique des dieux (Indra. *Çaṅk.*).

« Les oblations au brillant éclat portent ce sacrifiant au moyen des rayons du soleil, en lui disant : « — Viens, viens. » Elles lui adressent ces paroles bienveillantes et lui rendent cet hommage : — « Voilà le monde pur, fruit des bonnes œuvres, le monde de Brahma qui vous est destiné[1].

« Périssables[2] et éphémères sont les dix-huit personnes (seize prêtres, le sacrifiant et sa femme. *Çaṅk.*) dont dépend le sacrifice inférieur[3]. Les fous qui adorent ce sacrifice comme excellent, retournent dans la vieillesse et la mort[4].

« Ceux qui vivent dans l'ignorance, se croyant sages et savants, errent tourmentés et égarés comme des aveugles conduits par un aveugle.

« S'agitant dans l'ignorance, les insensés se disent : — « Notre but est atteint. » La passion qui leur fait accomplir l'œuvre, leur enlève la notion (de la vraie science); atteints de ce mal, ils perdent les mondes (qu'ils ont acquis[5]) et déchoient.

le sens à celui du verset suivant. Dans ce cas il faudrait traduire : « Celui dont l'Agnihotra n'est pas accompagné d'oblations faites avec foi (ni) des sacrifices, etc.

1. *Brahmalokaḥ svargaḥ prakaraṇât*. Çaṅk.

2. *Çaṅk.* explique *plavâḥ* par *vinâçinaḥ*, le dict. de St Pet. par « vorzüglich » en le rapportant sans doute au verset précédent.

3. C'est-à-dire, n'est pas accompagné de la science (qui procure la délivrance). *Avaram kevalaṃ jnânavarjitam karma*. Çaṅk.

4. Après avoir séjourné quelque temps dans le ciel. *Kim cit kâlaṃ svarge sthitvâ*. Çaṅk.

5. C'est-à-dire les fruits de l'œuvre ou du sacrifice. *Kshînalokâḥ kshînakarmaphalâḥ*. Çaṅk.

« S'imaginant que les sacrifices[1] et les œuvres pieuses[2] sont ce qu'il y a de meilleur[3], dans leur aveuglement ils ne connaissent rien de préférable. Ayant goûté (les fruits de l'œuvre. *Çank.*) au haut du ciel qu'ils avaient gagné par leurs œuvres, ils reviennent (ensuite) prendre place en ce monde ou dans un monde encore inférieur.

« Ceux qui sont apaisés, qui possèdent la (vraie) science, qui vivent d'aumônes et passent leur vie au milieu de la forêt, observant les règles que prescrivent la pénitence et la foi, parviennent, après avoir répudié la passion, par le chemin du soleil (au lieu) où réside l'immortel, qui est le purusha, dont la nature ne subit plus de modifications.

« Le brâhmane qui s'est convaincu que les mondes[4] sont accumulés par les œuvres (ou par les sacrifices), se vouant au renoncement[5] (consistant à penser) : « Rien n'est ici-bas qui ne soit le résultat de l'œuvre[6] », doit, afin d'obtenir cette science (celle de l'être absolu) venir le feu du sacrifice à la main trouver un précepteur versé dans la tradition sacrée et plongé dans Brahma[7].

« Ce sage révèle, conformément à la vérité, à son disciple qui l'approche en observant les règles prescrites, et dont l'esprit est apaisé et doué de quiétude parfaite, la science réelle de Brahma par laquelle on connaît le purusha immuable. »

Si ce passage renferme quelques obscurités, il n'en présente pas moins très-explicitement l'œuvre (*karma*), ou le sacrifice qui en est le type, comme la cause indéfinie de la transmigration, ce qui est conforme à la théorie qu'exposent les Upanishads antérieures.

La *Çvetâçvatara Up.* paraît avoir été rédigée spécialement à l'usage des ascètes ; elle ne traite guère que de la nature de l'âme suprême et des moyens de s'unir à elle par la pénitence.

1. *Ishtam* « œuvres prescrites par la *çruti.* » Çank.
2. *Pûrtam,* « œuvres prescrites par la *smrti.* » Çank.
3. Le moyen d'atteindre le but de l'homme, le souverain bien. *Purushârthasâdhanam varishtham.* Çank.
4. Dont la série compose le cercle de la transmigration.
5. *Nirvedam... atra vairâgyârthe.* Çank.
6. Et par conséquent qui ne soit passager. *Sarve eva hi lokâh karmacitâh karmacitatvâc cânityâh na nityam kim cid astîty abhiprâyah.* Çank.
7. *Brahmanishtham hitvâ sarvakarmâni kevale' dvaye brahmani nishthâ yasya so' yam bhramanishthah taponishtha iti yadvat.* Çank.

Nous n'avons donc pas à nous étonner qu'il n'y soit pas question du sacrifice.

La *Maitri Up.* est, comme nous l'avons vu, probablement postérieure à la *Çvetâçvat. Up.*, mais elle a tous les caractères d'une sorte de compilation des Upanishads plus anciennes ; aussi y retrouve-t-on des spéculations sur le sacrifice assez semblables à celles que nous avons rencontrées dans les plus anciens documents de ce genre.

Le passage suivant (*Maitri* 6, 33) en est un exemple.

Pañceshṭako vâ esho' gniḥ saṃvatsaras tasyemâ ishṭakâ yo vasanto grîshmo varshâḥ çarad dhemantaḥ sa çiraḥpakshasîprshṭhapucchavân esho' gnih purushavidaḥ seyaṃ prajâpateḥ prathamâ citiḥ. Karair yajamânam antariksham utkshiptvâ vâyave prâyacchat prâṇo vai vâyuḥ prâṇo' gnis tasyemâ ishṭakâ yaḥ prâṇo vyâno' pânaḥ samâna udânaḥ sa çiraḥpakshasîprshṭhapucchavân esho' gniḥ purushavidas tad idam antarikshaṃ prajâpater dvitîyâ citiḥ. Karair yajamânaṃ divam utkshiptvendrâya prâyacchad asau vâ âditya indraḥ saisho' gnis tasyemâ ishṭakâ yad ṛg yajuḥ sâmâtharvâṅgirasâ itihâsaḥ purânaṃ sa çiraḥpakshasîprshṭhapucchavân esho' gnih purushavidaḥ saishâ dyauḥ prajâpates tṛtîyâ citiḥ. Karair yajamânasyâtmavide' vadânaṃ karoty athâtmavid utkshipya brahmaṇe prâyacchat tatrânandî modî bharati.

« Ce feu (gârhapatya) avec ses cinq briques, est l'année. Ses briques sont le printemps, l'été, la saison des pluies, l'automne et l'hiver. Il a (ainsi) une tête, deux flancs, un dos et une queue. Cette (terre) est le premier lit de briques de Prajâpati qui connaît le purusha[1]. Ce (feu) lançant avec ses langues de flammes[2] le sacrifiant dans le monde de l'atmosphère, le remet à Vâyu[3]. Le prâṇa est Vâyu. Le prâṇa est le feu (dakshiṇâ). Ses briques sont le prâṇa, le vyâna, l'apâna, le samâna et l'udâna. Il (ce feu) a (ainsi) une tête, deux flancs, un dos et une queue. Le monde de l'atmosphère est le deuxième lit de briques de Prajâpati qui connaît le purusha. Ce (feu) lançant avec ses langues de flammes le sacri-

1. Telle est l'interprétation du commentateur, mais on pourrait traduire également : « Pour celui qui connaît le purusha, cette (terre) est le premier lit de briques de Prajâpati, » ce qui serait plus compréhensible et plus conforme aux idées qu'on retrouve partout dans les Upanishads.

2. Littéralement, avec ses mains.

3. Comp. ci-dessus *Mund. Up.*, 2, 4-6, dont ce passage paraît être une amplification.

fiant dans le monde du ciel le remet à Indra. Le soleil est Indra. Indra est le feu (âhavanîya). Ses briques sont le ṛg-veda, le Yajur-veda, le Sâma-veda, les Atharvâṅgirasas, les Itihâsas et le Purâṇa[1]. Il (ce feu) a ainsi une tête, deux flancs, un dos et une queue. Le monde du ciel est le troisième lit de briques de Prajâpati qui connaît le purusha. (Ce feu) remet avec ses langues de flammes le sacrifiant à celui qui connaît l'âtman ; celui qui connaît l'âtman, le lançant, le remet à Brahma. Il devient heureux, joyeux en lui[2]. »

Le passage suivant (6, 34) paraît impliquer l'utilité du sacrifice au point de vue de la méditation extatique, considérée comme condition de l'absorption en Brahma. Ce nouvel ordre d'idées s'explique par l'extrême importance qu'avait acquise dans les Upanishads relativement modernes, la théorie de la délivrance par l'ascétisme et l'extase.

Pṛthivî gârhapatyo' ntarikshaṃ dakshiṇâgnir dyaur âhavanîyas tata eva pavamânapâvakaçucaya âvishkṛtam etenâsya yajñaṃ yataḥ pavamânapâvakaçucisaṃghâto hi jâṭharas tasmâd agnir yashṭavyaç cetavyaḥ stotavyo' bhidhyâtavyo yajamâno havir gṛhîtvâ devatâbhidhyânam icchati.

Hiraṇyavarṇaḥ çakuno hṛdy âditye pratishṭhitaḥ,
Madgur haṃsas tejovṛshaḥ so' sminn agnau yajâmahe.

Iti câpi mantrârthaṃ vicinoti tat savitur vareṇyaṃ bhargo' syâbhidhyeyaṃ yo buddhyantastho dhyâyîha manaḥçântipadam anusaraty âtmany eva dhatte....... ato' nagnihotryanagnicidajñânabhidyâyinâṃ brahmaṇaḥ padavyomânusmaraṇaṃ viruddhaṃ tasmâd agnir yashṭavyaç cetavyaḥ stotavyo' abhidhyâtavyaḥ.

« La terre est le feu gârhapatya, l'atmosphère est le feu dakshiṇâ, le ciel est le feu âhavanîya. Ils sont appelés le *pavamâna*, le *pâvaka* et le *çuci*[3], attendu que par ces derniers le sacrifice de chacun des premiers feux est accompli. Le feu vital

1. Ces deux dernières catégories sont considérées comme n'en formant qu'une. Comp. *Châṇd. Up.* 7. 1, 2.

2. Le commentateur Râmatîrtha remarque, en s'appuyant sur l'autorité des *Vedânta-Sûtras*, d'après lesquels il ne saurait être question de mouvement, de déplacement, à propos de l'union avec Brahma, qu'il s'agit ici de Brahma masculin et non pas de Brahma suprême. Cette interprétation rétablit l'accord de ce passage et de celui de la *Muṇd. Up.* cité plus haut avec la doctrine constante des Upanishads plus anciennes sur les effets du sacrifice.

3. Ces trois mots sont des épithètes d'Agni. — *Yajñam yajamânam*. Comm.

est aussi une incorporation de *pavamâna*, de *pâvaka* et de *çuci*; c'est pourquoi le feu (*agni*) doit recevoir des oblations, être placé sur un foyer bâti en briques, loué au moyen d'hymnes et médité. Le sacrifiant ayant pris en main l'oblation doit méditer ainsi sur la divinité : — « Nous offrons un sacrifice dans ce feu à l'oiseau de couleur d'or (l'âtman) qui réside dans le cœur et dans le soleil, à l'oiseau d'eau, au flammant doué d'un éclat splendide. » Puis il réfléchit au sens du *mantra* : « Cet adorable éclat du soleil doit être médité par celui qui concentré en lui-même fait porter sa pensée sur cet objet. » Il atteint ainsi le lieu de repos du manas ; il fixe en lui-même (l'objet de sa méditation).....

« La fixation de la pensée sur la demeure céleste de Brahma est donc interdite à ceux qui ne célèbrent pas l'agnihotra, qui ne construisent pas d'autel, qui ne possèdent pas la (vraie) science et qui ne se livrent pas à la méditation. Il faut en conséquence verser des oblations dans le feu (du sacrifice), placer ce feu dans un foyer bâti en briques, le louer avec des hymnes et méditer sur lui. »

Le passage que nous allons citer (*Maitri Up.*, 6, 38) renchérit encore sur la même conception.

Agnihotraṃ juhvâno lobhajâlaṃ bhinatty ataḥ sammohaṃ chittvâ na krodhân stunvânaḥ kâmam abhidhyâyamânas tataç caturjâlaṃ brahmakoçaṃ bhindad ataḥ param âkâçam.

« Celui qui célèbre l'agnihotra perce le réseau de concupiscence, puis, ayant percé l'aveuglement, n'approuvant plus les mouvements violents de l'âme, méditant sur l'objet de son désir et perçant les quatre enveloppes de Brahma (pénètre) dans l'éther suprême. »

Terminons par la citation suivante (*Maitri Up.*, 6, 37) qui nous rappelle une théorie que les anciennes Upanishads nous ont rendue familière.

Athaishâ nâḍyannabahum ity eshâgnau hutam âdityaṃ gamayaty ato yo raso' sravat sa udgîthaṃ varshati teneme prâṇâḥ prâṇebhyaḥ prajâ ity atrodâharanti yad dhavir agnau hûyate tad âdityaṃ gamayati tat sûryo raçmibhir varshati tenânnaṃ bhavaty annâd bhûtânâm utpattir iti.

« Ce canal (de l'oblation) est rempli de nourriture[1], car il

1. C'est l'explication du commentateur qui suppose, contrairement à toute vraisemblance, un accord possible entre *nâdî* et *annabahum*. Je ne la reproduis qu'à défaut de tout autre sens qui satisfasse la grammaire.

conduit au soleil l'oblation versée dans le feu. Le suc qui en découle tombe en pluie en rendant le son de l'udgîtha. De ce suc sont issus les prâṇas (les êtres vivants) et des prâṇas, la postérité. On a dit à cet égard[1] : — « L'oblation qui est versée dans le feu, le feu la fait monter (sous forme de fumée) dans le soleil ; le soleil la répand sur terre sous forme de pluie avec ses rayons ; par là se produit la nourriture ; de la nourriture naissent les êtres vivants. »

J'ai achevé l'examen des questions qui se rattachent d'une manière plus ou moins incidente aux origines et aux relations de la doctrine de l'âtman. Je passerai maintenant à l'étude des points principaux qui constituent la doctrine proprement dite.

Le texte doit être corrompu ou peut-être avons-nous ici une citation tronquée.

1. *Manu*, III, 76.

PREMIÈRE PARTIE.

L'ÊTRE COMPRENANT LE SUJET ET L'OBJET EN ÉTAT D'UNION.

CHAPITRE UNIQUE.

L'ÂTMAN.

L'idée de l'âtman, qui forme la base de la philosophie des Upanishads, se trouve déjà tout-à-fait conçue dans les plus anciens documents qui nous sont parvenus sous ce titre. L'état d'avancement dans lequel ils nous présentent la doctrine s'explique d'ailleurs aisément. Le parallélisme méthodique et artificiel qui caractérise le style de la *Bṛhad âranyaka Up.* et de la *Chândogya Up.*; la précision avec laquelle les principaux dogmes y sont déterminés et l'existence à titre définitif d'une bonne partie de la terminologie védantique, indiquent clairement que ces Upanishads n'ont été rédigées, du moins sous leur forme actuelle, qu'après une longue période de spéculations, et que nous nous trouvons de prime abord en présence d'un système qui s'est modifié sans doute dans la suite par voie d'altérations et de suppléments, mais qui forme déjà un ensemble organisé et complet.

Selon la méthode que je me suis tracée, je continuerai d'interroger les textes dans l'ordre chronologique pour y recueillir la définition de l'âtman et exposer la notion qu'en avaient formée les auteurs des Upanishads. Je crois toutefois nécessaire d'en

préciser d'abord l'idée générale par quelques considérations qu'il importe de faire figurer au premier plan.

Les mots Brahma et âtman, qui s'appliquent indistinctement et généralement à l'être par excellence que les Upanishads ont pour objet de faire connaître, ne désignent pas un dieu personnel et distinct de l'univers, comme le Jehovah des Hébreux, l'Indra des Aryas védiques, le Zeus des Grecs et le Dieu-Providence des philosophes déistes. La définition qui semble le mieux répondre à l'idée que les Upanishads (les anciennes surtout) nous donnent de l'âtman, consiste à dire, que considéré d'une manière abstraite, il est l'être universel comprenant en soi le sujet et l'objet réunis sous une forme identique; tandis que dans son rapport avec le monde sensible il est la conscience et l'agent, la matrice et le tombeau de la nature, ou de l'ensemble des modes matériels de l'être qu'il émet ou résorbe, concentre, coordonne et anime par des moyens qui n'ont jamais été clairement élucidés et qui forment le côté le plus faible du système. C'est, on le voit, la suppression, non-seulement de toute mythologie, mais de tout anthropomorphisme matériel ou intellectuel, ou du fait d'attribuer à Dieu la forme et les sentiments humains. Les idées d'être et de cause se trouvant rapportées à un objet universel et perceptible dans ses manifestations, la nouvelle doctrine penchait à ses débuts vers une sorte de rationalisme qui cherchait à tirer de l'expérience la preuve de conceptions intuitives d'abord, et dont on rencontre de nombreuses traces dans les plus anciennes spéculations philosophiques des brahmânes ; mais les développements en ont été bientôt arrêtés par le mysticisme contemplatif si cher dans la suite à la pensée indienne. Néanmoins l'absence à peu près complète de tendances et de croyances superstitieuses est, comme nous le verrons, un des principaux traits qui caractérisent les spéculations que nous ont transmises les anciennes Upanishads.

Ajoutons encore avant de passer aux textes, qu'âtman signifiait à l'origine souffle, respiration et que, comme *prâṇa* en sanscrit, ψυχή et πνεῦμα en grec, *anima et spiritus* en latin, tous mots issus de racines ayant le sens de « souffler, » « respirer, » ce mot a pris la signification d'*âme* ou de principe incorporel de vie qui *anime* l'homme ou le *moi* individuel, comme l'âtman universel anime l'univers et constitue le *moi* général. Cette conception, vraisemblablement suggérée par l'observation des phénomènes dont paraît surtout dépendre la vie, et commune à tous les peuples d'origine aryenne, est confirmée dans les

Upanishads par de nombreux passages que nous aurons occasion de rapporter. C'est surtout à propos des prânas ou des esprits vitaux que les Upanishads exposent la théorie de la relation, de l'identité même, de l'âme intelligente et du souffle vital. Le prâna, comme l'indique le célèbre apologue de la rivalité des facultés de l'être[1], est l'agent primordial de tous les phénomènes mécaniques et intelligents de la vie individuelle: il n'est qu'une particule isolée et incorporée de l'âtman universel. Le prâna a du reste pour générateur intermédiaire Vâyu ou l'air. Or, toutes ces idées, fondées évidemment sur des faits d'ordre physique ou physiologique, tels que la cessation de la respiration, considérée comme le signe caractéristique de la mort, l'inspiration et l'expiration, qui empruntent et rendent alternativement à l'atmosphère l'élément de la vie sous ses modes divers, se rattachent d'une manière si intime à la définition de l'âtman universel, qu'il est difficile d'échapper à la tentation de chercher dans ces observations naturelles l'origine du panthéisme spiritualiste des Upanishads. L'atmosphère imperceptible, indivisible, immense, réceptacle toujours prêt et source inépuisable des âmes individuelles paraît être l'image primitive sur laquelle s'est modelée l'idée de Brahma pur esprit, infini, invisible, dans lequel tous les êtres puisent et exhalent sans cesse le principe de la vie individuelle.

Je n'insisterai pas davantage sur ce rapprochement, mais l'analogie le suggère avec tant de force que j'ai cru devoir au moins le signaler. Cela dit, j'arrive aux textes.

Le double sens d'âtman, désignant tantôt le *moi* individuel et tantôt l'être unique, impersonnel et universel, a donné lieu dans les anciennes Upanishads à des allusions, à des confusions et à des jeux de mots réitérés[2]. Quelquefois ces jeux de mots servent

1. Voir au chapitre des Prânas.

2. Ces mots à double sens et prêtant à des combinaisons d'idées qui n'ont pas été sans influence sur les systèmes philosophiques primitifs, sont assez nombreux dans les Upanishads. Tels sont *Brahma* neutre et masculin, suprême et inférieur; *purusha* qui s'emploie dans son acception habituelle d'homme et celle d'âme universelle, comme synonyme d'*âtman*; *tapas*, qui se dit de la souffrance physique causée par l'excès de chaleur et de la pénitence; *karma*, désignant l'œuvre en général et le sacrifice ou l'œuvre par excellence; *deva* s'appliquant aux anciens dieux védiques et aux facultés vitales et intellectuelles, telles que la parole, les prânas et les sens, etc., *akshara*, syllabe et impérissable. Ajoutons cependant que pour *âtman* le double sens est plus apparent que réel, puisqu'il n'y a entre le moi individuel et l'âme suprême qu'une différence de mode et non d'essence.

à confirmer la doctrine par voie d'exemple et de comparaison, comme dans ce passage de la *Br. âr. Up.*, 1, 4, 8-10.

Tad etat preyaḥ putrât preyo vittât preyo' nyasmât sarvasmâd antarataraṃ yad ayam âtmâ sa yo' nyam âtmanaḥ priyaṃ bruvâṇaṃ brûyât priyaṃ rotsyatîtîçvaro ha tathaiva syâd âtmânam eva priyam upâsîta sa âtmânam eva priyam upâste na hâsya priyaṃ pramâyukaṃ bhavati.

Tad âhur yad brahmavidyayâ sarvaṃ bhavishyanto manushyâ manyante[1] *kim u tad brahmâved yasmât tat sarvam abhavad iti.*

Brahma và idam agra âsît tad âtmânam evâvet ahaṃ brahmâsmîti tasmât tat sarvam abhavat.

« Cette (essence) très-intime qui est l'âtman[2] est plus chère qu'un fils, plus chère que la richesse, plus chère que toute chose. Celui qui répondrait à quelqu'un lui disant qu'il est une autre chose plus chère que l'âtman : « Cette chose (qui t'est) chère périra[3], » celui-là serait souverain (qualifié pour parler ainsi[4]), donc, il en serait ainsi (comme il a dit). C'est seulement l'âtman qu'il faut chérir. Quiconque ne chérit que l'âtman ne chérit pas une chose périssable[5].

« On l'a dit : « Les hommes pensent qu'ils deviendront tout (l'univers) par la science de Brahma ». Qu'est-ce donc que Brahma connut pour devenir tout ?

« Au commencement Brahma était cet univers. Il ne connut donc que l'âtman (ou lui-même) (en pensant) : « Je suis Brahma. » C'est ainsi qu'il devint tout[6]. »

Ailleurs ce même jeu de mots a donné naissance à de curieuses légendes. Celle que nous rencontrons, *Chând. Up.*, 8, 7-12, est assez importante au point de vue de la notion de l'âtman pour que nous la rapportions dans son entier[7].

Ya âtmâpahatapâpmâ vijaro vimṛtyur viçoko' vijighatso' pipâsaḥ satyakâmaḥ satyasaṃkalpaḥ so' nveshṭavyaḥ

1. Comp. *Chând. Up.*, 8, 8, 5 où se trouve une construction identique.
2. Il est de toute évidence qu'*âtman* est pris ici à la fois dans les deux sens d'âme individuelle et d'âme universelle.
3. *Rotsyaty âvaraṇam prâṇasaṃrodhaṃ prâpsyati vinaṅkshyati.* Çank.
4. *Sa kasmâd evam bravîti yasmâd îçvaraḥ samarthaḥ paryâpto' sâv evam vaktum.* Çank.
5. *Pramâyukam pramaraṇaçîlam.* Çank.
6. C'est-à-dire que sa conscience embrassa l'univers qui lui était identique.
7. Voir aussi *Maitri Up.*, 7, 10.

sa vijijñâsitavyaḥ sa sarvâṃç ca lokân âpnoti sarvâṃç ca kâmân yas tam âtmânam anuvidya vijânâtîti ha prajâpatir uvâca.

Tad dhobhaye devâsurâ anububudhire te hocur hanta tam âtmânam anvicchâmo yam âtmânam anvishya sarvâṃç ca lokân âpnoti sarvâṃç ca kâmân itîndro haiva devânâm abhipravavrâja virocano' surâṇâṃ tau hâsaṃvidânâv eva samitpâṇî prajâpatisakâçam âjagmatuḥ.

Tau ha dvâtriṃçataṃ varshâṇi brahmacaryam ûshatus tau ha prajâpatir uvâca kim icchantâv avâstam iti tau hocatur ya âtmâpahatapâpmâ vijaro vimṛtyur viçoko vijighatso' pipâsaḥ satyakâmaḥ satyasaṃkalpaḥ so' nveshṭavyaḥ sa vijijñâsitavyaḥ sa sarvâṃç ca lokân âpnoti sarvâṃç ca kâmân yas tam âtmânam anuvidya vijânâtîti bhagavato vaco vedayante tam icchantâv avâstam iti.

Tau ha prajâpatir uvâca ya esho' kshiṇi purusho dṛçyata esho âtmeti hovâcaitad amṛtam abhayam etad brahmety atha yo' yaṃ bhagavo' psu parikhyâyate yaç câyam âdarçe katama esha ity esha u evaishu sarveshv eteshu parikhyâyata iti hovâca.

Udaçarâvâ âtmânam avekshya yad âtmano na vijânîthas tan me prabrûtam iti tau hodaçarâve' vekshâṃcakrâte tau ha prajâpatir uvâca kiṃ paçyatha iti tau hocatuḥ sarvam evedam âvâṃ bhagava âtmânaṃ paçyâva â lomabhya â nakhebhyaḥ pratirûpam iti.

Tau ha prajâpatir uvâca sâdhv alaṃkṛtau suvasanau parishkṛtau bhûtvodaçarâve' vekshethâm iti tau ha sâdhv alaṃkṛtau suvasanau parishkṛtau bhûtvodaçarâve' vekshâṃcakrâte tau ha prajâpatir uvâca kiṃ paçyatha iti.

Tau hocatur yathaivedam âvâṃ bhagavaḥ sâdhv alaṃkṛtau suvasanau parishkṛtau sva evam evemau bhagavaḥ sâdhv alaṃkṛtau suvasanau parishkṛtâv ity esha âtmeti hovâcaitad amṛtam abhayam etad brahmeti tau ha çântahṛdayau pravavrajatuḥ.

Tau hânvîkshya prajâpatir uvâca anupalabhyâtmânam ananuvidya vrajato yata[1] *etadupanishado bhavishyanti devâ vâsurâ vâ te parâbhavishyantîti sa ha çântahṛdaya eva virocano' surân jagâma tebhyo haitâm upanishadaṃ provâ*

1. D'après le *Dict. St. Pet.*, il faut lire *yatarâ* pour *yatare*, au lieu de *yata*; du reste, cette leçon est déjà indiquée dans le commentaire de Çaṅkara.

câtmaiveha mahayya âtmâ paricarya âtmânam eveha mahayann âtmânaṃ paricarann ubhau lokâv avâpnotîmaṃ câmuṃ ceti.

Tasmâd apy adyehâdadânam açraddadhânam ayajamânam âhur âsuro vatety asurâṇâṃ hy eshopanishat pretasya çarîraṃ bhikshayâ vasanenâlaṃkâreṇeti saṃskurvanty etena hy amuṃ lokaṃ jeshyanto manyante.

Atha hendro' prâpyaiva devân etad bhayaṃ dadarça yathaiva khalv ayam asmiṃç charîre sâdhv alaṃkṛte sâdhv alaṃkṛto bhavati suvasane suvasanaḥ parishkṛte parishkṛta evam evâyam asminn andhe' ndho bhavati srâme srâmaḥ parivṛkṇe parivṛkṇo' syaiva çarîrasya nâçam anv esha naçyati nâham atra bhogyaṃ paçyâmîti.

Sa samitpâṇiḥ punar eyâya taṃ ha prajâpatir uvâca maghavan yac chântahṛdayaḥ prâvrâjîḥ sârdhaṃ virocanena kim icchan punar âgama iti sa hovâca yathaiva khalv ayaṃ bhagavo' smiṃç charîre sâdhv alaṃkṛte sâdhv alaṃkṛto bhavati suvasane suvasanaḥ parishkṛte parishkṛta evam evâyam asminn andhe' ndho bhavati srâme srâmaḥ parivṛkṇe parivṛkṇo' syaiva çarîrasya nâçam anv esha naçyati nâham atra bhogyaṃ paçyâmîti.

Evam evaisha maghavann iti hovâcaitaṃ tv eva te bhûyo' nuvyâkhyâsyâmi vasâparâṇi dvâtriṃçataṃ varshâṇîti sa hâparâṇi dvâtriṃçataṃ varshâṇy uvâsa tasmai hovâca.

Ya esha svapne mahîyamânaç caraty esha âtmeti hovâcaitad amṛtam abhayam etad brahmeti sa ha çântahṛdayaḥ pravavrâja sa hâprâpyaiva devân etad bhayaṃ dadarça tad yady apîdaṃ çarîram andhaṃ bhavaty anandhaḥ sa bhavati yadi srâmam asrâmo na vaisho' sya dosheṇa dushyati.

Na vadhenâsya hanyate nâsya srâmyeṇa srâmo ghnanti tv evainaṃ vicchâdayantîvâpriyavetteva bhavaty api roditîva nâham atra bhogyaṃ paçyâmîti.

Sa samitpâṇiḥ punar eyâya taṃ ha prajâpatir uvâca maghavan yac chântahṛdayaḥ prâvrâjîḥ kim icchan punar âgama iti sa hovâca tad yady apîdaṃ bhagavaḥ çarîram andhaṃ bhavaty anandhaḥ sa bhavati yadi srâmam asrâmo naivaisho' sya dosheṇa dushyati.

Na vadhenâsya hanyate nâsya srâmyeṇa srâmo ghnanti tv evainaṃ vicchâdayantîvâpriyavetteva bhavaty api roditîva nâham atra bhogyaṃ paçyâmîty evam evaisha magha-

vann iti hovâcaitam tv eva te bhûyo' nuvyâkhyâsyâmi vasâparâṇi dvâtrimçatam varshâṇîti sa hâparâṇi dvâtrimçatam varshâṇy uvâsa tasmai hovâca.

Tad yatraitat suptaḥ samastaḥ samprasannaḥ svapnam na vijânâty esha âtmeti hovâcaitad amṛtam abhayam etad brahmeti sa ha çântahṛdayaḥ pravavrâja sa hâprâpyaiva devân etad bhayam dadarça nâha khalv ayam evam samprat y âtmânam jânâty ayam aham asmîti no evemâni bhûtâni vinâçam evâpîto bhavati nâham atra bhogyam paçyâmîti.

Sa samitpâṇiḥ punar eyâya tam ha prajâpatir uvâca maghavan yac chântahṛdayaḥ prâvrâjîḥ kim ivechan punar âgama iti sa hovâca nâha khalv ayam bhagava evam sampraty âtmânam jânâty ayam aham asmîti no evemâni bhûtâni vinâçam evâpîto bhavati nâham atra bhogyam paçyâmîti.

Evam evaisha maghavann iti hovâca etam tv eva te bhûyo' nuvyâkhyâsyâmi no evânyatraitasmâd vâsâparâṇi pañca varshaṇîti sa hâparâṇi pañca varshâṇy uvâsa tâny ekaçatam sampedur etat tad yad âhur ekaçatam ha vai varshâṇi maghavân prajâpatau brahmacaryam uvâsa tasmai hovâca.

Maghavan martyam vâ idam çarîram âttam mṛtyunâ tad asyâmṛtasyâçarîrasyâtmano' dhishṭhânam âtto vai saçarîraḥ priyâpriyâbhyâm na vai saçarîrasya sataḥ priyâpriyayor apahatir asty açarîram vâva santam na priyâpriye spṛçataḥ

Açarîro vâyur abhram vidyut stanayitnur açarîrâṇy etâni tad yathaitâny amushmâd âkâçât samutthâya param jyotir upasampadya svena rûpeṇâbhinishpadyante.

Evam evaisha samprasâdo' smâc charîrât samutthâya param jyotir upasampadya svena rûpeṇâbhinishpadyate sa uttamaḥ purushaḥ sa tatra paryeti jakshan krîḍan ramamâṇaḥ strîbhir vâ yânair vâ jñâtibhir vâ nopajanam smarann idam çarîram sa yathâ prayogya âcaraṇe yukta evam evâyam asmimç charîre prâṇo yuktaḥ.

Atha yatraitad âkâçam anuvishaṇam cakshuḥ sa câkshushaḥ purusho darçanâya cakshur atha yo vededam jighrâṇîti sa âtmâ gandhâya ghrâṇam atha yo vededam abhivyâharâṇîti sa âtmâbhivyâhârâya vâg atha yo vededam çṛṇvâṇîti sa âtmâ çravaṇâya çrotram.

Atha yo vededam manvânîti sa âtmâ mano' sya daivam

cakshuḥ sa vâ esha etena dâivena cakshushâ manasaitân kâmân paçyan ramate.

Ya ete brahmaloke taṃ vâ etaṃ devâ âtmânam upâsate tasmât teshâṃ sarve ca lokâ âttâḥ sarve ca kâmâḥ sa sarvâṃç ca lokân âpnoti sarvâṃç ca kâmân yas tam âtmânam anuvidya jânâtîti ha prajâpatir uvâca.

« Il faut chercher, il faut désirer, connaître l'âtman pour qui le péché est détruit, qui n'est pas sujet à la vieillesse, à la mort, au chagrin, à la faim, à la soif, qui a le vrai pour but de ses désirs et de ses desseins. Celui-là obtient tous les mondes et tout ce qu'il souhaite, qui, l'ayant cherché, acquiert la notion de l'âtman[1]. » Ainsi parla Prajâpati.

« Les *Devas* ainsi que les *Asuras*[2] se pénétrèrent (de ces paroles) et dirent : — « Cherchons (à connaître) cet âtman (puisque), quand on cherche à le connaître, on obtient tous les mondes et tous ses désirs. » Alors Indra, parmi les Devas, et Virocana, parmi les Asuras, se mirent en route et, sans s'être concertés, arrivèrent auprès de Prajâpati avec le combustible (du sacrifice) entre les mains[3].

« Ils restèrent trente-deux ans (auprès de lui) en qualité de brahmacarins. Prajâpati leur dit : « — Dans quel dessein êtes-vous restés ici. » Ils répondirent : — « Vénérable, on t'attribue ces paroles : « Il faut chercher, il faut désirer connaître cet âtman, pour qui le péché est détruit, qui n'est pas sujet à la vieillesse, à la mort, au chagrin, à la faim, à la soif, qui a le vrai pour but de ses désirs et de ses desseins. Celui-là obtient tous les

1. En tenant compte du double sens du mot *âtman*, cette formule est identique au précepte grec γνῶθι σεαυτόν. Toutefois, comme dans notre passage il s'agit de l'âme suprême, l'identité n'est qu'apparente. En réalité, la différence qui existe entre l'objet des deux aphorismes, correspond à celle qui distingue en thèse générale la philosophie des Grecs de celle des Indiens. Les premiers, en prenant pour base de leurs études la connaissance de l'homme, donnaient un but positif à leurs investigations; tandis que les seconds n'avaient en vue que la notion d'un être mystique.

2. La lutte ou la rivalité des Devas et des Asuras est un thème banal pour ainsi dire, sur lequel se sont greffées de nombreuses anecdotes dans les Brâhmaṇas et les Upanishads. Généralement, les uns et les autres ne sont introduits que pour animer le récit et personnifier les oppositions. Comp. *Ait. Brah.*, 1, 3, 14; 1, 4, 23; 1, 4. 25; 2, 2, 11; 2, 2, 15 et 16; 2, 4, 28-31; 2, 5, 36; 3, 4, 39-42; 3, 5, 49; 4, 1, 5; 5, 1, 1; 5, 2, 11; 6, 2, 4; 6, 3, 15; 6, 4, 32-36; 7, 2, 10. *Brh. âr. Up.*, 1, 3. *Chând. Up.*, 1, 2.

3. Comme des brahmacarins, venant demander l'instruction sacrée à leurs précepteurs.

mondes et tout ce qu'il souhaite qui, l'ayant cherché, acquiert la notion de l'âtman. » C'est dans le désir (de le connaître) que nous sommes restés ici[1]. »

« Prajâpati leur dit : — « Ce purusha que l'on voit dans l'œil[2] est l'âtman. » « Oui, » ajouta-t-il, « c'est Brahma l'être immortel et sans crainte. » — « Vénérable, » dirent-ils, « il y a le purusha qu'on voit dans l'eau et celui qu'on voit dans un miroir, lequel est-ce des deux? » — « On le voit en toutes ces choses, » répondit-il.

« (Et il ajouta) : — « Vous étant regardés (ou ayant regardé l'âtman) dans un vase rempli d'eau, dites-moi (ensuite) si vous ne vous y êtes pas reconnus (ou si vous n'y avez pas reconnu l'âtman). » Tous les deux regardèrent alors dans un vase rempli d'eau. — « Que voyez-vous? » leur demanda Prajâpati. Ils répondirent : — « Vénérable, nous voyons tout notre âtman, parfaitement ressemblant, jusqu'aux cheveux et jusqu'aux ongles. »

« (Alors) Prajâpati leur dit : — « Parez-vous bien, ornez-vous de beaux vêtements, faites votre toilette[3] et allez vous regarder dans un vase rempli d'eau. » Alors tous deux s'étant bien parés, s'étant ornés de beaux vêtements et ayant fait leur toilette, se regardèrent dans un vase rempli d'eau. — « Que voyez-vous? » leur demanda Prajâpati.

« Ils lui répondirent : — « Vénérable, de même que nous sommes bien parés, ornés de beaux vêtements et que nous avons fait notre toilette, (nos images) sont bien parées, ornées de beaux vêtements et ont fait leur toilette. Est-ce là l'âtman? » — « Oui » (dit Prajâpati); « c'est Brahma, l'être immortel et sans crainte. » Ils (Indra et Virocana) s'en allèrent le cœur apaisé.

« Prajâpati dit en les regardant : — « Ils s'en vont sans avoir compris ni connu l'âtman. (Aussi), ceux qui adopteront cette instruction (cette façon de comprendre l'âtman), que ce soient les Devas ou les Asuras, ceux-là seront vaincus (exclus de la voie

1. Çankara dans son Com. remplace *avástam* par *avásva*, sans autre explication. Ananda-Giri explique ainsi cette substitution : *Avásva iti vaktavye' py avástam iti prajâpativaco 'nukarshanamâtram iti drashtavyam.* — Le texte est peut-être corrompu.

2. Il est probable qu'à l'origine, l'idée du purusha qui est dans l'œil dont il est si souvent question dans les Upanishads, a été suggérée par la vue de l'image qui se réfléchit sur la prunelle d'un homme qui en regarde un autre.

3. *Parishkrtau chinnalomanakhau.* Çank.

qui conduit au salut. *Çank.*[1]). Virocana s'en vint le cœur apaisé auprès des Asuras et leur donna cette instruction : — « Ici-bas, l'âtman seul (ou le moi[2]) doit être honoré, l'âtman doit être entouré de soins. En honorant l'âtman en entourant de soins l'âtman, on obtient les deux mondes, celui-ci et l'autre. »

« C'est pour cela qu'on dit maintenant encore ici-bas d'un homme qui ne fait point d'aumônes, qui n'a pas la foi, qui n'offre point de sacrifices : « Hélas ! il est de la race des Asuras. » Car telle est la règle (l'*upanishad*) des Asuras. Ils font la toilette des morts en leur donnant des parfums, des couronnes[3], etc., en les ornant de vêtements et d'insignes[4]. Ils s'imaginent obtenir ainsi l'autre monde.

« Mais Indra avant d'être arrivé auprès des Devas éprouva une inquiétude[5] (en pensant) : — « De même que cet (âtman dont j'ai vu l'image) est bien paré quand le corps est bien paré, orné de beaux vêtements quand le corps est orné de beaux vêtements et en toilette, de même il est aveugle quand le corps est aveugle, estropié quand le corps est estropié et mutilé quand il est mutilé ; il périt quand le corps périt. Je ne vois là[6] rien d'avantageux. »

« Alors (Indra) ayant entre les mains le combustible du sacrifice revint auprès de Prajâpati. Celui-ci lui dit : — « O Maghavan, tu t'en étais allé le cœur apaisé avec Virocana, quel désir te ramène ? » Indra répondit : — « O vénérable, de même que cet (âtman dont j'ai vu l'image) est bien paré quand le corps est bien paré, orné de beaux vêtements et en toilette quand le corps est orné de beaux vêtements et en toilette, de même il est aveugle quand le corps est aveugle, estropié quand le corps est estropié et mutilé quand il est mutilé ; il périt quand le corps périt. Je ne vois là rien d'avantageux. »

— « C'est vrai, ô Maghavan, » répondit Prajâpati ; « je te

1. Je construis en m'autorisant du Com. *yatare devâ vâsurâ vâ etadupanishado bhavishyanti te parâbhavishyanti.* Râjendralâla Mitra traduit : « This instruction will be for the defeat of the Devas and Asuras. »

2. C'est-à-dire le corps. *Dehamâtram evâtmâ pitrokta iti tasmâd âtmaiva deha iha loke mahayyah pûjaniyah.* Çank.

3. *Bhikshayâ gandhamâlyânnâdilakshanayâ.* Çank.

4. *Alamkârâdikaranena dhvajapatâkâdikaranena.* Çank.

5. Relativement à la manière de comprendre l'âtman. *Bhayam svâtmagrahananimittam.* Çank.

6. Çank. explique *atra* par « *asmimç châyâtmadarçane dehâtmadarçane vâ* » dans la vue de cet *âtman* qui est l'image, ou dans la vue de cet *âtman* qui est le corps.

donnerai de nouvelles explications sur l'âtman. Séjourne ici encore trente-deux ans. » Indra y séjourna encore trente-deux ans. (Puis) Prajâpati lui dit : — « Cette (essence) qui est exaltée[1] dans le sommeil (ou dans le rêve) est l'âtman. » Il ajouta : « C'est Brahma (l'être) immortel et sans crainte. » (Alors) Indra s'en alla le cœur apaisé ; mais avant d'arriver auprès des Devas il éprouva une inquiétude (en pensant) : — « Bien que cette (essence qui goûte des jouissances dans le rêve) ne devienne pas aveugle quand le corps est aveugle, estropiée quand le corps est estropié, défectueuse quand le corps a des défauts ; qu'elle ne soit pas frappée quand le corps est frappé, qu'elle ne soit pas estropiée quand il est estropié ; cependant, elle est en quelque sorte frappée, elle est en quelque sorte dépouillée, elle connaît en quelque sorte la peine, elle pleure en quelque sorte. Je ne vois rien là d'avantageux. »

« (Alors Indra) ayant entre les mains le combustible pour le sacrifice, revint auprès de Prajâpati qui lui dit : — « O Maghavan, tu t'en étais allé le cœur apaisé, quel désir te ramène? » Indra lui répondit : — « O vénérable, bien que cette (essence qui goûte des jouissances dans le rêve) ne devienne pas aveugle quand le corps est aveugle, estropiée quand le corps est estropié, défectueuse quand le corps est défectueux ; qu'elle ne soit pas frappée quand le corps est frappé, qu'elle ne soit pas estropiée quand il est estropié ; cependant, elle est en quelque sorte frappée, elle est en quelque sorte dépouillée, elle connaît en quelque sorte la peine, elle pleure en quelque sorte. Je ne vois rien là d'avantageux. » — « C'est vrai, ô Maghavan, » répondit Prajâpati ; « je te donnerai de nouvelles explications sur l'âtman, mais séjourne encore ici trente-deux ans. » Indra y séjourna encore trente-deux ans. (Puis) Prajâpati lui dit : — « Cette (essence) qui, dans l'état de sommeil, est concentrée (et par conséquent sans perceptions), jouit d'une quiétude parfaite et n'a conscience d'aucun rêve, est l'âtman ; c'est Brahma (l'être) immortel et sans crainte. » Indra s'en alla le cœur apaisé, mais avant d'arriver auprès des Devas, il éprouva une inquiétude (en pensant) :

— « Cette (essence plongée dans le profond sommeil) ne connaît pas alors l'âtman (ou soi-même, elle n'a plus cons-

1. C'est-à-dire qui goûte dans des rêves agréables les jouissances diverses qui lui sont propres. *Yah svapne mahiyamânah stryâdibhih pûjyamânaç caraty anekavidhân svaprabhogân anubhavatîty arthah*. Çank.

cience de son existence) en disant, « c'est moi », ni les (autres) êtres; elle est au pouvoir de la mort. Je ne vois rien là d'avantageux. »

« (Alors Indra) ayant entre les mains le combustible pour le sacrifice, revint auprès de Prajâpati qui lui dit : — « O Maghavan, tu t'en étais allé le cœur apaisé, quel désir te ramène? » Indra lui répondit : — « O vénérable, cette (essence plongée dans le profond sommeil) ne connaît pas alors l'âtman en disant, « c'est moi », ni les (autres) êtres ; elle est au pouvoir de la mort. Je ne vois rien là d'avantageux. »

— « C'est vrai, ô Maghavan, » dit Prajâpati ; « je te donnerai de nouvelles explications sur l'âtman, et je n'aurai plus rien à te dire. Séjourne encore ici cinq ans. » Indra y séjourna encore cinq ans, ce qui fit (en tout) cent et un ans. C'est pourquoi l'on dit que Maghavan passa cent et un ans auprès de Prajâpati en qualité de brahmacârin. (Alors) Prajâpati lui dit :

« — O Maghavan, ce corps est mortel ; il est soumis à la mort. Il est le séjour de cet âtman immortel et sans corps. L'âtman uni au corps est sujet au plaisir et à la peine ; tant qu'il est uni au corps il ne peut se soustraire au plaisir et à la peine, mais quand il est séparé du corps, le plaisir et la peine ne le touchent plus.

« Le vent est sans corps, le nuage, l'éclair, le tonnerre, toutes ces choses sont sans corps. De même que ces phénomènes surgissant du sein de cet éther (que nous voyons), se revêtent de tout leur éclat et se manifestent sous la forme qui leur est propre ;

« De même, le *samprasâda*[1] surgissant de ce corps revêt tout son éclat et se manifeste sous la forme qui lui est propre. Il est l'homme (ou le purusha) suprême. Il se promène en ce monde, mangeant, jouant, se donnant du plaisir[2] avec les femmes, les

1. C'est-à-dire l'âme dans l'état de profond sommeil. L'idée générale du reste est obscure. Cependant il faut entendre, ce semble, que l'âme reste sensible même quand elle s'abstrait, pour ainsi dire, des organes matériels. Cette théorie sert de réponse à l'objection d'Indra que l'âtman tel que Prajâpati vient de le définir est inconscient et mort en quelque sorte. — Comp. *Brh. âr. Up.*, 4, 3, 1-20.

2. En esprit seulement, d'après Çank. *Kvacin manomâtraih samkalpâd eva samutthitair brâhmalaukikair vâ kridan stryâdibhî ramamânaç ca manasaiva.* Et encore ne voit-on pas bien comment cela se concilie avec ce qui vient d'être dit, que le plaisir et la peine ne touchent plus l'âtman ; à moins pourtant d'entendre que les perceptions de l'âme sont désormais tout intellectuelles et ne doivent plus rien à l'intermédiaire des organes.

équipages ou ses parents, sans se soucier de ce corps qui est un appendice. Le prâṇa est attelé à ce corps comme une bête de somme est attelée à un char.

« Là où se trouve la place (le vide, l'orbite) est la vue ; il y a le purusha qui est dans l'œil et c'est avec la vue qu'on le distingue (*Çank*). L'essence qui a conscience de cette idée : « je veux sentir, » est l'âtman ; c'est avec l'odorat qu'il sent. L'essence qui a conscience de cette idée : « je veux parler » est l'âtman ; c'est avec la voix qu'il parle. L'essence qui a conscience de cette idée : « je veux entendre » est l'âtman ; c'est avec l'ouïe qu'il entend.

« L'essence qui a conscience de cette idée : « je veux penser » est l'âtman. Le manas est son œil divin[1]. Par cet œil divin qui est le manas, l'âtman prend plaisir à voir tous les objets de ses désirs.

« Les Devas qui sont dans le monde de Brahma adorent cet atmân ; ils ont obtenu pour cette raison tous les mondes et tous les objets de leurs désirs. Celui-là obtient tous les mondes et tous les objets de ses désirs qui l'ayant cherché acquiert la notion de l'âtman. » Ainsi parla Prajâpati. »

Ce passage, où nous voyons le mot âtman appliqué soit au moi individuel en union étroite avec la matière, soit au moi universel dégagé d'une manière plus ou moins complète des liens physiques qui l'attachent aux organismes grossiers, nous offre aussi, comme on le voit, une vue d'ensemble, un résumé à peu près complet de la doctrine à l'époque des anciennes Upanishads ; et nous pouvons remarquer dès à présent que, contrairement à ce que nous verrons ailleurs, l'âtman ou Brahma est donné ici comme tout à fait distinct de la matière, dont il n'est du reste question qu'indirectement et seulement pour indiquer cette distinction. Quant à l'origine de la matière elle-même, à ses qualités, à sa véritable nature, à la relation qui la rattache à l'âtman, tout cela est passé sous silence. Le but principal du morceau est donc d'établir la spiritualité et l'unité de l'être conscient appelé âtman sous les divers modes par lesquels il se manifeste, ainsi que la nécessité d'en posséder la véritable notion et de s'identifier à lui par ce moyen pour participer au bonheur extatique qu'il trouve à se connaître soi-même. Nous avons aussi, remarquons-le en passant, des données sur les différents stages de l'âtman au sein de la matière dont nous aurons à faire notre profit dans le chapitre où cette question sera étudiée spécialement.

1. *Daivam aprâkrtam itarendriyair asâdhâraṇam*. Çank.

Dans la *Brh. âr. Up.* (2, 4, 5-6) le double sens du mot âtman sert encore de moyen de démonstration et d'apologie.

Sa hovâca na vâ are patyuḥ kâmâya patiḥ priyo bhavaty âtmanas tu kâmâya patiḥ priyo bhavati na vâ are jâyâyaḥ kâmâya jâyâ priyâ bhavaty âtmanas tu kâmâya jâyâ priyâ bhavati na vâ are putrâṇâṃ kâmâya putrâḥ priyâ bhavanty âtmanas tu kâmâya putrâḥ priyâ bhavanti na vâ are vittasya kâmâya vittaṃ priyaṃ bhavaty âtmanas tu kâmâya vittaṃ priyaṃ bhavati na vâ are brahmanaḥ kâmâya brahma priyaṃ bhavaty âtmanas tu kâmâya brahma priyaṃ bhavati na vâ are kshatrasya kâmâya kshatraṃ priyaṃ bhavaty âtmanas tu kâmâya kshatraṃ priyaṃ bhavati na vâ are lokânâṃ kâmâya lokâḥ priyâ bhavanty âtmanas tu kâmâya lokâḥ priyâ bhavanti na vâ are devânâṃ kâmâya devâḥ priyâ bhavanty âtmanas tu kâmâya devâḥ priyâ bhavanti na vâ are bhûtânâṃ kâmâya bhûtâni priyâṇi bhavanty âtmanas tu kâmâya bhûtâni priyâṇi bhavanti na vâ are sarvasya kâmâya sarvaṃ priyaṃ bhavaty âtmanas tu kâmâya sarvaṃ priyaṃ bhavaty âtmâ vâ are drashṭavyaḥ çrotavyo mantavyo nididhyâsitavyo maitreyâtmano vâ are darçanena çravaṇena matyâ vijñânenedaṃ sarvaṃ viditam.

Brahma taṃ parâdâd yo' nyatrâtmano brahma veda kshatraṃ taṃ parâdâd yo' nyatrâtmanaḥ kshatraṃ veda lokâs taṃ parâdur yo' nyatrâtmano lokân veda devâs taṃ parâdur yo' nyatrâtmano devân veda bhûtâni taṃ parâdur yo' nyatrâtmano bhûtâni veda sarvaṃ taṃ parâdâd yo' nyatrâtmanaḥ sarvaṃ vededaṃ brahmedaṃ kshatram ime lokâ ime devâ imâni bhûtanîdaṃ sarvaṃ yad ayam âtmâ.

« Il (Yajñâvalkya) dit : — « Ce n'est pas pour l'amour du mari que le mari est cher, mais il est cher pour l'amour de l'âtman[1] (ou de soi-même) ; ce n'est pas pour l'amour de l'épouse que l'épouse est chère, mais elle est chère pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour des fils que les fils sont chers, mais ils sont chers pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même) ; ce n'est pas pour l'amour de la richesse que la richesse est chère, mais elle est chère pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même) ; ce n'est pas pour l'amour de Brahma[2] que le Brahma est cher, mais

1. Çank. ne voit ici que l'âtman universel, mais il me paraît évident qu'il y a au moins allusion à l'âtman individuel et que cette allusion est le lien logique qui rattache ensemble les deux parties de ce morceau.

2. La caste sacerdotale. *Brâhmaṇajâtiḥ.* Çank.

il est cher pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour de Kshatra[1] que le Kshatra est cher, mais il est cher pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour des mondes que les mondes sont chers, mais ils sont chers pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour des dieux que les dieux sont chers, mais pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour des êtres que les êtres sont chers, mais ils sont chers pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même); ce n'est pas pour l'amour de l'univers que l'univers est cher, mais il est cher pour l'amour de l'âtman (ou de soi-même). L'âtman doit être l'objet de la vue, de l'ouïe, de la pensée, de la méditation. En voyant l'âtman, ô Maitreyî, en l'entendant, en *le* pensant, en le connaissant, on connaît l'univers.

« Le Brahma rejetterait comme étranger celui qui considérerait le Brahma comme autre que l'âtman[2]; le Kshatra rejetterait comme étranger celui qui considérerait le Kshatra comme autre que l'âtman ; les mondes rejetteraient comme étranger celui qui considérerait les mondes comme autres que l'âtman ; les dieux rejetteraient comme étranger celui qui considérerait les dieux comme autres que l'âtman ; les êtres rejetteraient comme étranger celui qui considérerait les êtres comme autres que l'âtman ; l'univers rejetterait comme étranger celui qui considérerait l'univers comme autre que l'âtman. L'âtman est ce Brahma, ce Kshatra, ces mondes, ces dieux, ces êtres, cet univers. »

Jusqu'ici et bien que l'âtman soit identifié à l'univers (*sarva*) il n'est dépeint que sous des traits qui semblent en exclure toute communauté d'essence avec la matière. C'est une contradiction qui se retrouve sans cesse dans les anciennes Upanishads et qui ne disparut complétement que du jour où l'antique doctrine se divisa en deux systèmes distincts dont l'un, le *Vedânta* conclut au panthéisme spiritualiste ou à l'unité de l'être sous une nature immatérielle et par conséquent à la non-réalité objective de la matière, tandis que l'autre, le *Sâṃkhya*, admet la coexistence de deux principes, l'esprit et la matière. Mais antérieurement à cette distinction les idées flottaient entre les deux conceptions, et l'âtman était considéré dans les anciennes Upanishads tantôt comme indépendant de la matière et tantôt comme comprenant dans son essence la nature entière sous ses modalités diverses. C'est un double point de vue dont nous avons à tenir compte

1. La caste guerrière.
2. C'est-à-dire, que son propre âtman, que lui-même.

pour apporter un peu d'ordre et de clarté dans l'exposé des attributs de l'âtman tels qu'ils résultent des textes ; et nous allons, par conséquent, essayer de grouper chaque ordre d'idées en commençant par les passages qui concernent plus spécialement la conception purement spiritualiste de l'âtman.

Dans le dialogue entre Gârgya, fils de Balâkâ, et Ajâtaçatru, roi de Kâçi, que nous avons déjà eu occasion de citer et qui forme le premier brâhmana du deuxième adhyâya de la *Bṛh. âr. Up.*, Brahma est tour à tour désigné comme le purusha qui est dans le soleil (*âditya*), dans la lune (*candra*), dans l'éclair (*vidyut*), dans l'éther (*âkâça*), dans l'air (*vâyu*), dans le feu (*agni*), dans les eaux (*âpas*), dans le miroir (*âdarça*) ; comme celui qui suit le bruit (*yaṃ taṃ paççhâc chabdo' nûdeti*) ; comme le purusha qui est dans les points cardinaux (*diçaḥ*), comme le *purusha* qui est l'ombre (*châyâmaya*) et comme celui qui est dans l'*âtman*.

Ainsi qu'on le voit, Brahma, d'après ce passage, semble distinct des catégories matérielles auxquelles il est uni. Quant à la désignation de purusha qu'il reçoit, elle paraît s'appliquer dans les anciennes Upanishads surtout à l'âme suprême identifiée au génie qui gouverne les éléments et les corps célestes, soit par réminiscence de l'hymne au purusha, soit par l'effet d'un anthropomorphisme conscient en quelque sorte et fondé sur l'idée que l'homme est le microscome, soit enfin par suite de l'observation du phénomène de l'ombre auquel on attachait une cause et un sens mystiques. Il paraît évident que les auteurs des Upanishads croyaient voir, dans l'ombre proprement dite, ainsi que dans les figures qui se reflètent sur l'œil, sur un miroir, dans l'eau, etc., cette image de l'homme qui le suit partout, l'âtman incorporel dont ils s'efforçaient, par la spéculation, de pénétrer et de définir la nature. Non-seulement cette explication semble autorisée par des textes tels que celui qui vient d'être cité et le passage de la *Chând. Up.* qui précède, mais elle rend compte des expressions si fréquentes, « le purusha qui est dans l'œil », et, par extension, « le purusha qui est dans le soleil », le soleil étant, comme nous le verrons, considéré dans les Upanishads comme la source ou le centre d'émission et de retour de la faculté visuelle en général, comme Brahma ou l'âtman absolu est le centre d'émission et de retour des âmes individuelles.

Le passage suivant (*Bṛh. âr. Up.*, 3, 4, 1-2) contient encore une déclaration expresse en faveur de la conception spiritualiste de l'âtman :

Atha hainam ushastaç çâkrâyaṇaḥ papraccha yâjñavalkyeti hovâca yat sâkshâd brahma ya âtmâ sarvântaras taṃ me vyâcakshva ity esha ta âtmâ sarvântaraḥ katamo yâjñavalkya sarvântaro yaḥ prâṇena prâṇiti sa ta âtmâ sarvântaro yo' pânenâpâniti sa ta âtmâ sarvântaro yo vyânena vyâniti sa ta âtmâ sarvântaro ya udânenodâniti sa ta âtmâ sarvântara esha ta âtmâ sarvântaraḥ.

Sa hovâcoshastaç câkrâyaṇo yathâ vibrûyâd asau gaur asâv açva ity evam evaitad vyapadishṭaṃ bhavati yad eva sâkshâd aparokshâd brahma ya âtmâ sarvântaras taṃ me vyâcakshvety esha ta âtmâ sarvântaraḥ katamo yâjñavalkya sarvântaraḥ, na dṛshṭer drashṭâram paçyer na çruteḥ çrotâraṃ çṛṇuyât na mater mantâraṃ manvîthâ na vijñâtâraṃ vijânîyâḥ, esha ta âtmâ sarvântaro' to' nyad ârttaṃ tato hoshastaç câkrâyaṇa upararâma.

« Puis, Ushasta Câkrâyana lui posa cette question : — « O Yâjñavalkya », dit-il, « apprends-moi quel est le Brahma présent et non caché[1], l'âtman qui est au-dedans de toutes choses? » — « C'est ton âtman (répondit Yâjñavalkya) qui est au-dedans de toutes choses. » — « Lequel (reprit-il), ô Yâjñavalkya, est au-dedans de toutes choses? » — « Celui qui respire par le prâna est ton âtman qui est au-dedans de toutes choses; celui qui circule (dans le corps sous la forme d'esprit vital) de haut en bas par l'apâna est ton âtman qui est au-dedans de toutes choses; celui qui circule en sens divers par le vyâna est ton âtman qui est au-dedans de toutes choses; celui qui circule de bas en haut par l'udâna est ton âtman qui est au-dedans de toutes choses. »

« Ushasta Câkrâyana lui dit alors : — « Tu m'as désigné ce (Brahma) comme on désignerait « cette vache, ce cheval là-bas » (une vache, un cheval éloignés), mais ce Brahma présent et non caché, l'âtman qui est au-dedans de toutes choses, dis-moi quel il est? » — « C'est ton âtman (répondit Yâjñavalkya) qui est au-dedans de toutes choses. » — « Lequel (reprit-il), ô Yâjñavalkya, est au-dedans de toutes choses? » — « Tu ne peux pas voir l'agent de la vue; tu ne peux pas entendre l'agent de l'ouïe; tu ne peux pas penser l'agent de la pensée; tu ne peux connaître l'agent de la connaissance. Celui-là est ton âtman qui est au-

1. Çank. explique *sâkshât* par *avyavahitam kenacid drashṭuḥ* « que rien ne dérobe à la vue de celui qui le contemple » et *aparokshât* par *agaunam* « sans qualités ».

dedans de toutes choses. Ce qui est autre que lui est misérable[1]. » Alors Ushasta Câkrâyaṇa cessa (de parler). »

Des idées analogues sont exprimées (*Bṛh. âr. Up.*, 3, 7, 1-23) :

Uddâlaka Âruṇeya demande à Yâjñavalkya s'il connaît :

Tat sûtraṃ yenâyaṃ ca lokaḥ paraç ca lokaḥ sarvâṇi ca bhûtâni saṃdṛbdhâni bhavanti.

Taṃ antaryâminaṃ ya imaṃ ca lokaṃ paraṃ ca lokaṃ sarvâṇi ca bhûtâni yo' ntaro yamayati.

C'est-à-dire :

« Ce fil par lequel ce monde et l'autre et tous les êtres sont rattachés ensemble.

« Ce régisseur interne qui régit intérieurement ce monde-ci et l'autre ainsi que tous les êtres. »

Yâjñavalkya répond :

Vâyur vai gautama tat sûtraṃ vâyunâ vai gautama sûtreṇâyaṃ ca lokaḥ paraç ca lokaḥ sarvâṇi ca bhûtâni saṃdṛbdhâni bhavanti tasmâd vai gautama purushaṃ pretaṃ âhur vyasraṃsishatâsyâṅgânîti vâyunâ hi gautama sûtreṇa saṃdṛbdhâni bhavantîti.

« L'air, ô Gautama[2], est ce fil; c'est l'air, ô Gautama, qui est le fil par lequel ce monde-ci et l'autre ainsi que tous les êtres sont rattachés ensemble. C'est pour cela, ô Gautama, qu'on dit d'un homme mort que ses membres sont relâchés, car l'air, ô Gautama, est le fil qui les reliait[3]. »

Uddâlaka, satisfait sur le premier point, insiste pour obtenir réponse à la seconde question qu'il a posée, et Yâjñavalkya le contente en ces termes :

Yaḥ pṛthivyâṃ tishṭhan pṛthivyâ antaro yaṃ pṛthivî na veda yasya pṛthivî çarîraṃ yaḥ pṛthivîm antaro yamayaty esha ta âtmântaryâmy amṛtaḥ.

« Celui qui résidant dans la terre est à l'intérieur de la terre, que la terre ne connaît pas, dont la terre est le corps, qui régit intérieurement la terre, celui-là est ton âtman, le régisseur interne, l'immortel. »

1. Çaṅk. explique *ârttam* par *kâryam vâ çarîram karaṇâtmakam vâ.* « L'effet ou le corps consistant dans les organes. »

2. C'est-à-dire, descendant de Gotama.

3. Remarquons cette méthode constante des anciennes Upanishads qui consiste à appuyer les théories d'un ordre plus ou moins transcendant sur des observations physiques ou physiologiques et parfois psychologiques du domaine de l'expérience.

Yâjñavalkya fait ensuite figurer tour à tour dans la même formule le groupe des entités élémentaires et physiques divinisées qui porte dans les Upanishads le nom d'*adhidaivata*[1] : ce sont les eaux (*âpaḥ*), le feu (*agni*), l'atmosphère (*antariksha*), l'air (*vâyu*), le ciel (*dyauḥ*), le soleil (*âditya*), les points cardinaux (*diçaḥ*), la lune et les étoiles (*candratârakam*), l'éther (*âkâça*), l'obscurité (*tamaḥ*) et la lumière (*tejaḥ*). Puis il passe à l'*adhibhûta* ou à la série qui comprend les êtres en général (*bhûtâni*); et enfin à l'*adhyâtma* où sont réunis le souffle vital (*prâṇa*), la voix (*vâc*), la vue (*cakshuḥ*), l'ouïe (*çrotra*), l'organe de la pensée (*manaḥ*), le tact (*tvac*), le discernement (*vijñâna*) et la semence (*retaḥ*).

Il ajoute en forme de conclusion :

Adṛshṭo drashṭâçrutaḥ çrotâmato mantâvijñâto vijñâtâ nânyato' sti drashṭâ nânyato' sti çrotâ nânyato' sti mantâ nânyato' sti vijñâtaisha ta âtmântaryâmy amṛto' to' nyad ârttam.

« Il n'est pas vu, il voit ; il n'est pas entendu, il entend ; il n'est pas pensé, il pense ; il n'est pas connu, il connaît. Nul autre que lui ne voit, nul autre que lui n'entend, nul autre que lui ne pense, nul autre que lui ne connaît. Il est ton âtman, le régisseur interne, l'immortel. Ce qui diffère de lui est misérable[2]. »

Dans le brâhmaṇa suivant (*Bṛh. âr. Up.*, 3, 8, 9) le même Yâjñavalkya semble donner à Brahma les attributs providentiels qui se rattachent généralement à l'idée de Dieu dans les systèmes monothéistes.

Etasya vâ aksharasya praçâsane gârgi sûryâcandramasau vidhṛtau tishṭhata etasya vâ aksharasya praçâsane gârgi dyâvâpṛthivyau vidhṛte tishṭhataḥ etasya vâ aksharasya praçâsane gârgi nimeshâ muhûrtâ ahorâtrâny ardhamâsâ mâsâ ṛtavaḥ saṃvatsarâ iti vidhṛtâs tishṭhanty etasya vâ aksharasya praçâsane gârgi prâcyo' nyâ nadyaḥ syandante çvetebhyaḥ parvatebhyaḥ pratîcyo' nyâ yâṃ yâṃ ca diçam anveti etasya vâ aksharasya praçâsane gârgi dadato manushyâḥ praçaṃsanti yajamânaṃ devâ darvîṃ pitaro' nvâyattâḥ.

« C'est sous l'empire de cet (être) immuable, ô Gârgî, que le

1. D'après le *Dict. St-Pét.* au mot *adhidaiva*, l'*adhyâtma* est l'âme en tant qu'agent d'une action; l'*adhibûta* est l'objet sur lequel s'exerce cette action et l'*adhidaiva* ou l'*adhidaivata* est la divinité qui la dirige.

2. Ce dernier paragraphe est reproduit littéralement *Bṛh. âr. Up.*, 3, 8, 11.

soleil et la lune gardent leurs lois distinctes ; c'est sous l'empire de cet (être) immuable, ô Gârgî, que le ciel et la terre gardent leurs lois distinctes ; c'est sous l'empire de cet (être) immuable, ô Gârgî, que les minutes, les heures, les jours et les nuits, les quinzaines, les mois, les saisons et les années gardent leurs lois distinctes ; c'est sous l'empire de cet (être) immuable, ô Gârgî, que les rivières coulent des montagnes blanches (de neige), les unes à l'orient, les autres à l'occident, (chacune d'elles) suivant sa direction ; c'est sous l'empire de cet (être) immuable, ô Gârgî, que les hommes louent ceux qui sont libéraux, que les dieux s'attachent au sacrifiant et les *pitṛis* à la cuillère (qui contient l'oblation). »

La définition de l'âtman incorporé ou du purusha telle qu'elle résulte du curieux passage (*Bṛh. âr. Up.*, 4, 3, 1-8) qu'on va lire nous fournit un nouvel exemple du caractère exclusivement spiritualiste sous lequel il paraît maintes fois conçu dans les anciennes Upanishads sans toutefois que la réalité de la matière y soit expressément niée, comme il arriva plus tard quand le védântisme eut atteint tout son développement.

Janakaṃ ha vaidehaṃ yâjñavalkyo jagâma sa mene na vadishya ity atha ha yaj janakaç ca vaideho yâjñavalkyaç câgnihotre samûdâte tasmai ha yâjñavalkyo varaṃ dadau sa ha kâmapraçnam eva vavre taṃ hâsmai dadau taṃ samrâḍ eva pûrvaṃ papraccha.

Yâjñavalkya kiṃ jyotir ayaṃ purusha iti âdityajyotiḥ samrâḍ iti hovâca âdityenaiva jyotishâste palyayate karma kurute vipalyetîty evam evaitad yâjñavalkya.

Astam ita âditye yâjñavalkya kiṃ jyotir evâyaṃ purusha iti candramâ evâsya jyotir bhavatîti candramasaivâyaṃ jyotishâste palyayate karma kurute vipalyetîty evam evaitad yâjñavalkya.

Astam ita âditye yâjñavalkya candramasy astam ite kiṃ jyotir evâyaṃ purusha iti agnir evâsya jyotir bhavatîti agninaivâyaṃ jyotishâste palyayate karma kurute vipalyetîty evam evaitad yâjñavalkya.

Astam ita âditye yâjñavalkya candramasy astam ite çânte' gnau kiṃ jyotir evâyaṃ purusha iti vâg evâsya jyotir bhavatîti vâcaivâyaṃ jyotishâste palyayate karma kurute vipalyetîti tasmâd vai samrâḍ api yatra svaḥ pâṇir na vinirjñâyate' tha yatra vâg uccarayaty upaiva tatra nyetîty evam evaitad yâjñavalkya.

Astam ita âditye yâjñavalkya candramasy astam ite çânte

'gnau çântâyâṃ vâci kiṃ jyotir evâyaṃ purusha ity âtmaivâsya jyotir bhavatîty âtmanaivâyaṃ jyotishâste palyayate karma kurute vipalyetîti.

Katama âtmeti yo' yaṃ vijñânamayaḥ prâṇeshu hṛdy antarjyotiḥ purushaḥ sa samânaḥ sann ubhau lokâv anu saṃcarati dhyâyatîva lelâyatîva sa hi svapno bhûtvemaṃ lokam ati kramati mṛtyo rûpâṇi.

Sa vâyaṃ purusho jâyamânaḥ çarîram abhisaṃpadyamânaḥ pâpmabhiḥ saṃsṛjyate sa utkrâman mriyamâṇaḥ pâpmano vijahâti.

« Yâjñavalkya vint auprès de Janaka, roi des Videhas. Il pensait : « Je ne parlerai pas. » Mais (autrefois) Janaka, roi des Videhas, et Yâjñavalkya avaient conversé ensemble sur l'agnihotra[1] et Yâjñavalkya avait offert (à son interlocuteur) une faveur à choisir. Janaka demanda à lui poser une question à sa guise. Yâjñavalkya y ayant consenti, le roi l'interrogea d'abord (en ces termes) :

« — Quelle est la lumière qui constitue ce purusha[2], ô Yâjñavalkya? » — « C'est la lumière du soleil, ô roi des rois, répondit Yâjñavalkya, car c'est à l'aide de la lumière du soleil qu'il (l'homme) s'assied, se promène, fait sa besogne et revient (au logis). » — « En effet, ô Yâjñavalkya. »

— « Quand le soleil est couché, quelle est la lumière qui constitue ce purusha, ô Yâjñavalkya? » — « La lune est sa lumière, car c'est à l'aide de la lumière de la lune qu'il (l'homme) s'assied, se promène, fait sa besogne et revient (au logis). » — « En effet, ô Yâjñavalkya. »

— « Quand le soleil est couché ainsi que la lune, quelle est la lumière qui constitue ce purusha, ô Yâjñavalkya? » — Le feu est sa lumière, car c'est à l'aide de la lumière du feu qu'il (l'homme) s'assied, se promène, fait sa besogne et revient (au logis). » — « En effet, ô Yâjñavalkya. »

« — Quand le soleil et la lune sont couchés et que le feu est éteint, quelle est la lumière qui constitue ce purusha, ô Yâjñavalkya? » — « La voix est sa lumière, car c'est à l'aide de la parole comme lumière qu'il (l'homme) s'assied, se promène, fait sa besogne et revient (au logis). C'est pour cela, ô roi des

1. Voir chap. préliminaire, p. 64.
2. Avec jeu de mots sur le double sens de purusha, désignant l'homme et l'âme suprême.

rois, que (lorsque le ciel est si obscur) qu'on ne distingue pas même sa propre main[1], on se dirige vers le lieu où l'on entend parler. » — « En effet, ô Yâjñavalkya. »

— « Quand le soleil et la lune sont couchés, que le feu est éteint et que la voix se tait, quelle est la lumière qui constitue ce purusha, ô Yâjñavalkya? » — « L'âtman est sa lumière, car c'est avec l'âtman comme lumière qu'il s'assied, se promène, fait sa besogne et revient (au logis). »

— « Quel âtman? » — « Cet âtman qui parmi les prâṇas consiste en discernement, qui réside à l'intérieur du cœur, le purusha qui est lumière. Restant le même[2], il passe dans les deux mondes (celui-ci et l'autre); il pense en quelque sorte, il se meut en quelque sorte[3]. Devenant le rêve (c'est-à-dire l'éprouvant[4]) il franchit ce monde, (il franchit) les formes de la mort[5].

« Quand ce purusha naît, il s'unit aux maux en prenant un corps; quand il meurt et sort de ce corps (*Çaṅk.*), il abandonne les maux. »

Ce morceau s'applique plus spécialement à l'âtman individuel et incorporé et je ne le cite en ce moment que pour montrer que les idées spiritualistes avaient pour objet l'âme dans ses divers états. Mais le passage suivant (*Bṛh. âr. Up.*, 4, 4. 18, 19, 20 et 22), où l'unité du principe intellectuel sous une forme suprasensible est affirmée, n'a en vue que l'âtman suprême :

Prâṇasya prâṇam uta cakshushaç cakshur uta çrotrasya çrotraṃ manaso ye mano viduḥ te nicikyur brahma purâṇam agryam.

Manasaivânudrashṭavyaṃ neha nânâsti kiṃ cana mṛtyoḥ sa mṛtyum âpnoti ya iha nâneva paçyati.

Ekadhaivânudrashṭavyam etad apramayaṃ dhruvaṃ vijaraḥ para âkâçâd aja âtmâ mahân druvaḥ.

Sa vâ esha mahân aja âtmâ yo' yaṃ vijñânamayaḥ prâṇeshu ya esho' ntarhṛdaya âkâças tasmiñ chete sarvasya vaçî sarvasyeçânaḥ sarvasyâdhipatiḥ.

1. Comp. notre expression proverbiale « ne pas voir son doigt devant l'œil. »

2. D'après Çaṅk., qui cite à l'appui de son interprétation le texte suivant : *tena sarvena samâno buddhisâmânyadvarena sarvamaya iti*, il faudrait traduire *samânaḥ* par « identique (à la buddhi). »

3. Mais non pas réellement. *Na tu paramârthataḥ*. Çaṅk.

4. *Svapnavṛttim pratipadyate*. Çaṅk.

5. Les organes qui sont des effets : *kâryakaraṇâny evâsya (mṛtyor) rûpâṇi*. Çaṅkara.

« Ceux qui savent qu'il est le prâṇa du prâṇa, la vue de la vue, l'ouïe de l'ouïe, le manas du manas, ceux-là ont reconnu Brahma, (l'être) antique et primordial.

« C'est par le manas seulement qu'on peut le percevoir, car il n'est pas en lui de diversité[1]. Celui qui voit en lui de la diversité, passe de la mort dans la mort, (c'est-à-dire, n'est jamais délivré).

« Il ne peut être perçu que d'une seule manière; il ne peut être prouvé[2], il est éternel; il est sans tache[3], il est l'âtman supérieur à l'éther[4], qui n'a point eu de naissance, qui est vaste et éternel.

« Cet âtman vaste et qui n'a point eu de naissance est l'être qui parmi les prâṇas consiste en discernement; il réside dans l'éther (ou la place) qui est à l'intérieur du cœur[5]; il est l'arbitre de l'univers, le seigneur de l'univers, le surintendant suprême de l'univers. »

J'ai déjà emprunté à la *Chând. Up.*, qui d'ailleurs est beaucoup moins doctrinale que la *Bṛh. âr. Up.*, un morceau dont l'importance est capitale au point de vue de la notion de l'âtman. J'y recueillerai encore comme conforme aux idées que je groupe actuellement, le refrain des sections 9-16 du sixième chapitre.

Sa ya esho' nimaitadâtmyam idaṃ sarvaṃ tat satyaṃ sa âtmâ tat tvam asi çvetaketuḥ.

« Cet atome[6] qui est l'essence de l'univers, est le vrai; c'est l'âtman; tu es cela[7], ô Çvetaketu. »

1. Et par conséquent rien qui présente aux sens des moyens de le distinguer.

2. *Apramayam aprameyam sarvaikatvâd, anyena hy anyat pramîyate.* Çaṅk.

3. Le texte édité par M. Röer donne *vijara* « qui ne vieillit pas », mais le même éditeur traduit comme s'il y avait *virajaḥ* « sans tache »; c'est aussi la leçon que Çaṅk. avait sous les yeux.

4. C'est-à-dire distinct, subtil ou pénétrant (formant la substance de toute chose). *Paro vyatiriktaḥ sûkshmo vyâpi vâ.* Çaṅk.

5. Bien que cette phrase soit identique à celle que nous venons de voir *Bṛh. âr. Up.*, 4, 3, 7, et qu'il soit bien évident que l'une est la reproduction de l'autre, M. Röer traduit *prâneshu* la première fois par « organes », et la seconde fois par « créatures vivantes », comme s'il avait lu *prâṇishu*.

6. Qui est l'être. *Sa yaḥ sadâkhya esha ukto' nimânubhâvo jagato mûlam.* Çaṅk.

7. Nous avons sans doute ici un des plus anciens exemples de l'emploi de la formule amphibologique *tat tvam asi*, devenue si célèbre dans le vedântisme postérieur.

Ainsi que le fragment suivant (*Chând. Up.*, 8-14, 1) :

âkâço vai nâma nâmarûpayor nirvahitâ te yad antarâ tad brahma tad amṛtaṃ sa âtmâ.

« Ce qu'on appelle éther[1] a manifesté[2] le nom et la forme. Ce qui est entre l'un et l'autre c'est Brahma, c'est l'immortel, c'est l'âtman. »

Quelquefois la spiritualité de Brahma est établie par des assertions plus précises encore. Les auteurs de la *Bṛh. âr. Up.* le privent de toutes les qualités qui pourraient laisser place à des rapports entre lui et la matière. On peut dire même qu'ils le considèrent déjà comme *nirguṇa* ou absolument dépourvu de qualités. C'est ainsi que nous lisons (3, 8, 8) :

Sa hovâcaitad vai tad aksharaṃ gârgi brâhmaṇâ abhivadanty asthûlam anaṇv ahrasvam adîrgham alohitam asneham acchâyam atamo 'vâyvaṃ nâkâçam asaṅgam arasam agandham acakshushkam açrotram avâg amano' tejaskam aprâṇam amukham amâtram anantaram avâhyam na tad açnâti kiṃ cana na tad açnâti kaç cana.

« Les brâhmanes[3], ô Gârgî, dit-il (Yâjñavalkya), l'appellent l'indestructible. Il n'est ni épais, ni subtil, ni court, ni long, ni rouge, ni visqueux ; il n'est pas l'ombre[4], il n'est pas les ténèbres, il n'est pas l'air, il n'est pas l'éther, il n'adhère pas[5], il n'a pas le sens du goût[6], ni celui de l'odorat, ni celui de la vue, ni celui de l'ouïe, il n'a pas de voix, pas de manas, pas d'éclat, pas de prâṇa, pas de bouche, pas de dimensions, pas de dedans, pas de dehors ; il n'absorbe rien, rien ne l'absorbe. »

Et plus loin, 3, 9, 26 (passage qui se trouve répété, 4, 3, 4) :

Sa esha neti nety âtmâgṛhyo na hi gṛhyate 'çîryo na hi çîryate 'saṅgo na hi sajjyate 'sito na vyatathe na rishyati.

« Cet âtman qui n'est ni ceci, ni cela, est insaisissable car il ne peut être touché, indivisible car il ne peut être

1. C'est-à-dire l'âtman, parce qu'il est sans corps et subtil comme l'éther. *âkâço vai nâma çrutishu prasiddha âtmâ âkâça ivâçarîratvât sûkshmatvâc ca*. Çank.

2. *Nirvahitâ nirvodhâ vyâkartâ*. Çank.

3. Çank. explique *brâhmaṇâh* par *brahmavidah* « ceux qui connaissent Brahma. »

4. *Châyâyâ apy anyad acchâyam*. Çank.

5. Comme la gomme. *Jatuvat*. Çank.

6. Je traduis comme possessifs le composé *arasa* et les suivants, bien que Çankara ne me donne l'exemple de cette interprétation que pour *acakshushka* et *atejaska*, qui contiennent un suffixe dérivatif.

brisé, indépendant[1], car il ne peut pas entrer en contact (avec quoi que ce soit); il est sans liens[2], il ne souffre pas, il ne périt pas. »

Lancés sur cette voie nos théologiens devaient en arriver logiquement à concevoir l'être absolu comme n'ayant plus d'autre attribut positif, ou plutôt de nature propre, qu'une intelligence tout idéale, indépendante de la perception, sans autre objet ni autre ressort qu'elle-même, permanente, solitaire et dans laquelle s'évanouissent les manifestations éphémères de la conscience individuelle. Nous n'avons donc pas à nous étonner de trouver ces conclusions exprimées dans le passage suivant (*Bṛh. âr. Up.*, 2, 4, 12-14), qui se trouve reproduit à peu près textuellement (4, 5, 13-15) :

Sa yathâ saindhavakhilya udake prâsta udakam evânuvilîyeta nâhâsyodgrahaṇâyeva syât; yato yatas tv âdadîta lavaṇam evaivaṃ vâ ara idaṃ mahad bhûtam anantam apâraṃ vijñânaghana eva etebhyo bhûtebhyaḥ samutthâya tâny evânu vinaçyati na pretya saṃjñâstîty are bravîmîti hovâca yâjñavalkyaḥ.

Sâ hovâca maitreyy atraiva mâ bhagavân amûmuhan na pretya saṃjñâstîti sa hovâca yâjñavalkyo na vâ are' haṃ mohaṃ bravîmy alaṃ vâ ara idaṃ vijñânâya.

Yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaraṃ paçyati tad itara itaraṃ jighrati tad itara itaraṃ çṛṇoti tad itara itaram abhivadati tad itara itaraṃ manute tad itara itaraṃ vijânâti yatra vâ asya sarvam âtmaivâbhût tat kena kaṃ jighret tat kena kaṃ paçyet tat kena kaṃ çṛṇuyât tat kena kam abhivadet tat kena kaṃ manvîta tat kena kaṃ vijânîyât, yenedaṃ sarvaṃ vijânâti taṃ kena vijânîyât, vijñâtâram are kena vijânîyâd iti.

« De même qu'un morceau de sel jeté dans l'eau s'y dissout et ne peut plus en être tiré[3], (car) partout (où l'on puiserait) on ne ramènerait que de l'eau salée (et non pas le morceau de sel) ; de même (l'âtman individuel) n'est plus que ce grand être, infini, immense, il n'est plus que saturé de connaissance[4]. Naissant de

1. *Dict. St. Pet.*—Çank. explique *asangaḥ* par *amûrtaḥ* « sans corps ».
2. *Asitaḥ abaddhaḥ*. Çank.
3. Selon Çank. il faudrait traduire « ne peut plus y être perçu ». *Naivâsya khilasyodgrahaṇâyoddhṛtya pûrvavad grahaṇâya grahîtum naiva samarthaḥ kaç cid syât sunipuṇo' pi*. Çank.
4. Tel me paraît être le vrai sens de *vijnânaghanaḥ* que je rapporte au sujet *sa*. Çankara prenant pour sujet *idam mahad bhûtam* fait de

ces êtres, il périt quand ils périssent. Après la mort, la conscience[1] n'est plus ; voilà ce que je prétends. » Ainsi parla Yâjñavalkya.

« Maitreyî lui dit : — « Tu m'as troublée, o vénérable, en disant qu'après la mort la conscience n'est plus[2]. » Yâjñavalkya répondit : — « Je n'ai rien dit là qui puisse te troubler. Cet (être) est capable de connaître[3].

« Là où il y a comme dualité (où l'âtman individuel se croit distinct, tandis qu'il est en réalité essentiellement identique à l'âtman suprême) l'un voit l'autre (c'est-à-dire qu'il y a sujet et objet, par suite de la distinction apparente de ce qui est réellement un), l'un sent l'autre, l'un entend l'autre, l'un parle à l'autre, l'un pense l'autre, l'un connaît l'autre. Mais celui pour lequel tout n'est que l'âtman (ou lui-même) comment pourrait-il sentir quoi que ce soit? comment pourrait-il voir quoi que ce soit? Comment pourrait-il entendre quoi que ce soit? Comment pourrait-il parler à qui que ce soit? Comment pourrait-il penser qui que ce soit? Comment pourrait-il connaître qui que ce soit? Comment connaître celui par lequel on connaît tout? Comment connaître celui qui est (l'être même) qui connaît[4]? »

Les mêmes idées sont exprimées en d'autres termes, *Bṛh. âr. Up.* 4.4, 1-2.

Sa yatraisha câkshushah purushah parân paryâvartate tathârûpajño bhavati.

Ekîbhavati na paçyatîty âhur ekîbhavati na jighratîty

ghana un substantif : *ghanaçabdo jâtyantarapratishedhârthah yathâ suvarnaghano' yoghana iti.*

1. La conscience des distinctions. *Nâsti viçeshasamjnety aham asâv amushya putro mamedam kshetram dhanam sukhî duhkhîti evamâdilakshanâ.* Çank.

2. Parce que cela semble contradictoire avec l'affirmation de Yâjñavalkya que l'âme est saturée de connaissance ou, selon l'interprétation de Çankara, que ce grand être est une agglomération de connaissance. *Pûrvam vijnânaghana eveti pratijnâya punar na pretya samjnâstîti katham vâ na pretya samjnâstîti.* Çank.

3. Car celui qui connaît étant immortel, ne pourrait être privé de la connaissance. *Alam paryâptam idam mahad bhûtam vijnânâya vijnâtum na hi vijnâtur vijnâter viparilopo vidyate avinâçitvât.* Çank.

4. Comp. *Chând. Up.* 7, 24, 1. *Yatra nânyat paçyati nânyac chrnoti nânyad vijânâti sa bhûmâ atha yatrânyat paçyaty anyac chrnoty anyad vijânâti tad alpam yo vai bhûmâ tad amrtam atha yad alpam tan martyam.* « Là, où rien autre n'est vu, n'est entendu, n'est connu, c'est la masse ; là où autre chose est vu, entendu, connu, c'est la parcelle. La masse est immortelle, la parcelle est mortelle. »

âhur ekîbhavati na rasayata ity âhur ekîbhavati na vadatîty âhur ekîbhavati na çṛṇotîty âhur ekîbhavati na manuta ity âhur ekîbhavati na spṛçatîty âhur ekîbhavati na vijânâtîty âhuḥ.

« Quand le purusha qui est dans l'œil retourne (dans le soleil *Çaṅk.*) alors (l'âtman) n'a plus la notion des couleurs (ou des formes).

« Il (l'âtman individuel) est unifié (avec l'âtman suprême) comme on l'a dit, il ne voit plus; il est unifié, comme on l'a dit, il ne sent plus; il est unifié, comme on l'a dit, il ne goûte plus; il est unifié, comme on l'a dit, il ne parle plus; il est unifié, comme on l'a dit, il n'entend plus; il est unifié, comme on l'a dit, il ne pense plus; il est unifié, comme on l'a dit, il ne touche plus; il est unifié, comme on l'a dit, il ne connaît plus. »

Mais la même nécessité logique qui contraignait les auteurs des anciennes Upanishads à tirer du système de l'âtman suprême considéré comme pur esprit ces conséquences extrêmes, les obligeait aussi, pour embrasser l'univers tout entier, à rendre compte de la matière et à chercher l'explication de sa nature et de sa relation avec l'âtman. Comme dans toutes les philosophies où le point de départ est une hypothèse spiritualiste, là se trouvait la grande difficulté. Aussi, si nous voyons dans les plus anciens documents philosophiques la doctrine de l'âtman à peu près complète au point de vue des modalités intellectuelles de l'âme suprême, il n'en est pas de même des théories sur la matière. Les anciennes Upanishads ne contiennent à cet égard (quoi qu'en disent les commentateurs et malgré les efforts qu'ils font pour y découvrir des preuves en faveur des doctrines telles qu'elles étaient fixées de leur temps), — que des ébauches dont aucune ne parvient à se fondre dans le système général et à former avec lui un tout logiquement coordonné. Ce n'est même guère que sur ce point que la doctrine est restée un progrès, par cette raison même qu'elle était inachevée; elle n'a été close et parfaite que le jour où ceux qui la professaient en ont été réduits, pour donner au système une consistance définitive, à nier la réalité objective du monde matériel.

Nous commencerons l'exposition des idées qu'avaient les auteurs des anciennes Upanishads sur les choses sensibles par un passage de la *Bṛh. âr. Up.* (1. 6, 1-3) où l'on serait tenté de voir une conception qui diffère peu de celle de la *mâyâ* des védantins. Trois modes de l'être, c'est-à-dire la voix, la vue et l'âtman individuel correspondraient à titre de créateurs aux trois

grandes catégories matérielles le nom, la forme et l'œuvre[1] qui seraient à leur égard dans le rapport d'objets à sujets, mais d'objets produits par leurs sujets et n'ayant d'existence que celle-là même qu'ils leur prêtent. L'absence de passages parallèles et l'isolement de celui que nous allons citer au milieu des textes philosophiques de la même époque nous fait hésiter à en tirer les conclusions importantes qu'il semble impliquer.

Voici ce passage.

Trayam vâ idaṃ nâma rûpam karma teshâṃ nâmnâṃ vâg ity etad eshâṃ uktham ato hi sarvâṇi nâmâny uttishṭhanti etad eshâṃ sâmaitad dhi sarvair nâmabhiḥ samam etad eshâṃ brahmaitad dhi sarvâṇi nâmâni bibharti.

Atha rûpâṇâṃ cakshur ity etad eshâṃ uktham ato hi sarvâṇi rûpâṇy uttishṭhanty etad eshâṃ sâmaitad dhi sarvai rûpaiḥ samam etad eshâṃ brahmaitad dhi sarvâṇi rûpâṇi bibharti.

Atha karmaṇâṃ âtmety etad eshâṃ uktham ato hi sarvâṇi karmâṇy uttishṭhanty etad eshâṃ sâmaitad dhi sarvaiḥ karmabhiḥ samaṃ etad eshâṃ brahmaitad dhi sarvâṇi karmâṇi bibharti tad etat trayaṃ sad ekam ayam âtmâtmâ ekaḥ sann etat trayaṃ tad etad amṛtaṃ satyena channaṃ prâṇo vâ amṛtaṃ nâmarûpe satyaṃ tâbhyâm ayaṃ prâṇaç channaḥ.

« Ce monde est une triade (qui comprend) le nom, la forme (ou la couleur) et l'œuvre. La parole est pour les noms; elle en est l'*Uktha*[2]; car c'est de la parole que sortent (*uttishṭhanti*) tous les noms; la parole en est le *Sâman*[3] car elle est commune (*sama*) à tous les noms; elle en est le *Brahman*[4] car elle supporte (*bibharti*) tous les noms.

« La vue est pour les formes. Elle en est l'Uktha, car toutes les formes sortent de la vue; elle en est le Sâman, car elle est com-

1. Dont l'ensemble constitue l'univers sensible. *Yad etad avidyâvishayatvena prastutam sâdhyasâdhanalakshanam vyâkṛtam jagat... sarvam etat trayam.* Çank.

2. *Uktha* signifie la récitation des védas, par opposition au chant des hymnes; ce terme n'est amené que par jeu de mots et en vertu d'une fausse étymologie qui le fait dériver des mêmes radicaux que *uttishṭhanti* (*ut-sthâ*).

3. Même jeu de mots que plus haut; cette fois il porte sur *Sâman* hymne du *Sâma-Veda* et *sama* adj. signifiant commun.

4. Troisième jeu de mots analogue aux précédents et fondé aussi sur une étymologie faisant dériver *Brahman* de la racine *bhar*, *bhṛ*, d'où *bibharti*.

mune à toutes les formes, elle en est le Brahman, car elle supporte toutes les formes.

« L'âtman (le moi) est pour les œuvres, il en est l'Uktha, car toutes les œuvres en sortent ; il en est le Sâman car il est commun à toutes les œuvres ; il en est le Brahman car il supporte toutes les œuvres. Cette triade est l'être, l'unique, l'âtman ; l'âtman est l'unique, l'être, (il est) cette triade. Cet (être) immortel est caché par le réel (*satya*). (L'être) immortel est le prâṇa ; le réel est le nom et la forme[1]. Ce prâṇa est caché par ces deux (modes). »

Le morceau que nous allons citer (*Bṛh. âr. Up.* (2.3, 1-5) est un de ceux où l'universalité panthéistique de Brahma comprenant en lui l'esprit et la matière, l'absolu et le relatif, l'immuable et le transitoire est le plus expressément exposée.

Dve vâva brahmaṇo rûpe mûrtam caivamûrtam ca martyam câmṛtam ca sthitam ca yac ca sac ca tyam ca.

Tad etan mûrtam yad anyad vâyoç cântarikshâc caitan martyam etat sthitam etat tat tasyaitasya mûrtasyaitasya martyasyaitasya stithasyaitasya sata esha raso ya esha tapati sato hy esha rasaḥ.

Athâmûrtam vâyuç cântariksham caitad amṛtam etad yad etat tyat tasyaitasyâmûrtasyaitasyâmṛtasyaitasya yata etasya tyasyaisha raso ya esha tasmin maṇḍale purushas tyasya hy esha rasa ity adhidaivatam.

Athâdhyâtmam idam eva mûrtam yad anyat prâṇâc ca yaç câyam antarâtmann âkâça etad martyam etat sthitam etat sat tasyaitasya mûrtasyaitasya martyasyaitasya sthitasyaitasya sata esha raso yac cakshuḥ sato hy esha rasaḥ.

Athâmûrtam prâṇaç ca yaç câyam antarâtmann âkâça etad amṛtam etad yad etat tyam tasyaitasyâmûrtasyaitasyâmṛtasyaitasya yata etasya tyasyaisha raso yo' yam dakshiṇe'kshan purushas tyasya hy esha rasaḥ.

« Brahma a deux formes, l'une corporelle, l'autre incorporelle ; l'une mortelle, l'autre immortelle ; l'une limitée, l'autre illimitée ; l'une douée d'attributs distincts, l'autre sans attributs distincts[2].

« Celle qui est corporelle est celle qui diffère de l'air et de l'atmosphère ; elle est mortelle, limitée, douée d'attributs distincts. L'essence de cette forme corporelle, mortelle, limitée, douée d'at-

1. C'est-à-dire les effets, les actes, tandis que le prâṇa est l'activité (qui les fait accomplir). *Nâmarûpe satyam karyâtmake çarîrâvasthe kriyâtmakas tu prâṇaḥ*. Çank.

2. *Sad iti anyebhyo viçeshyamâṇasâdhâraṇadharmaviçeshavat tyam ca tadviparîtam tyad ity eva sarvadâ parokshâbhidhânârham*. Çank.

tributs distincts, est celui qui échauffe[1], car il est l'essence de ce qui est doué d'attributs distincts.

« Celle qui est incorporelle est l'air et l'atmosphère; elle est immortelle, illimitée, sans attributs distincts. L'essence de cette forme incorporelle, immortelle, illimitée, sans attributs distincts est le purusha qui réside dans ce disque (du monde)[2], car il est l'essence de ce qui est sans attributs distincts. Voilà pour ce qui concerne l'*Adhidaivata* (les divinités qui président aux actes).

« Voici maintenant pour ce qui concerne l'*Adhyâtma* (l'agent même de l'acte dans le moi). La forme corporelle (de Brahma) est celle qui diffère du prâṇa et de l'éther qui est à l'intérieur du moi (du corps); elle est mortelle, limitée, douée d'attributs distincts. L'essence de cette forme corporelle, mortelle, limitée, douée d'attributs distincts est l'œil[3], car il est l'essence de ce qui est doué d'attributs distincts.

« La forme incorporelle (de Brahma) est le prâṇa et l'éther qui est à l'intérieur du moi (du corps); elle est immortelle, illimitée, sans attributs distincts. L'essence de cette forme incorporelle, immortelle, illimitée, sans attributs distincts est le purusha qui est dans l'œil droit, car il est l'essence de ce qui est sans attributs distincts. »

L'insertion intime de l'univers matériel et immatériel au sein de l'âtman suprême est dépeinte *Bṛh. âr. Up.* 2.5, 15 au moyen d'une figure qui se retrouve souvent dans les Upanishads postérieures :

Sa vâ ayam âtmâ sarveshâṃ bhûtânâṃ adhipatiḥ sarveshâṃ bhûtânâṃ râjâ tad yathâ rathanâbhau ca rathanemau cârâḥ sarve samarpitâ evam evâsminn âtmani sarvâṇi bhûtâni sarva eva âtmânaḥ samarpitâḥ.

« Cet âtman est le seigneur de tous les êtres, le roi de tous les êtres. De même que tous les rais sont insérées dans le moyeu et dans les jantes d'un chariot, de même tous les êtres, tous les

1. Le soleil, parce que, d'après Çaṅkara *rasa*, essence est synonyme de *sâra* et que le soleil (*savitar*) est le *sârishtha*, celui qui donne par excellence le suc, c'est-à-dire la couleur rouge, blanche ou noire aux trois éléments, le feu, l'eau et la nourriture qui composent la matière. Comp. *Chând. Up.*, 6, 2-7.

2. C'est-à-dire, selon certains interprètes, la conscience qui ne connaît encore qu'Hiraṇyagarbha, ou l'âme universelle unie à la matière. *Rasaḥ kâraṇaṃ hiraṇyagarbhavijnânâtmâ cetana iti ke cid.* Çaṅk.

3. Parce qu'étant fait de *tejas* (de feu), il est l'essence des trois éléments dans leur rapport avec l'âme ou l'agent dans le moi. *Taijasaṃ hi cakshur etatsâraṃ âdhyâtmikaṃ bhûtatrayaṃ.* Çaṅk.

âtmans (individuels) sont insérés dans cet âtman (suprême). »

Je terminerai l'exposition de cet ordre d'idées en ce qui regarde les anciennes Upanishads, par le passage suivant de la *Chând. Up*. 7.26, 1.

Tasya ha vâ etasyaivaṃ paçyata evaṃ manvânasyaivaṃ vijânata âtmataḥ prâṇa âtmata âçâtmataḥ smara âtmata âkâça âtmatas teja âtmata âpa âtmata âvirbhâvatirobhâvâv âtmato 'nnam âtmato balam âtmato vijñânam âtmato dhyânam âtmataç cittam âtmataḥ saṃkalpa âtmato mana âtmato vâg âtmato nâmâtmato mantrâ âtmataḥ karmâṇy âtmata evedaṃ sarvam iti.

« Pour celui qui voit ainsi, qui pense ainsi, qui connaît ainsi, le prâna vient de l'âtman, le désir vient de l'âtman, le souvenir vient de l'âtman, l'éther vient de l'âtman, le feu vient de l'âtman, l'eau vient de l'âtman, la manifestation et l'évanouissement (du monde matériel) viennent de l'âtman, la nourriture vient de l'âtman, la force vient de l'âtman, le discernement vient de l'âtman, la méditation vient de l'âtman, la pensée vient de l'âtman, la détermination vient de l'âtman, le manas vient de l'âtman, la parole vient de l'âtman, le nom vient de l'âtman, les mantras (vers ou formules des Vedas) viennent de l'âtman, les œuvres (ou les sacrifices) viennent de l'âtman, — tout vient de l'âtman. »

Nous allons suivre maintenant l'idée de l'âtman sous les divers aspects qu'elle présente dans les Upanishads postérieures, sans observer d'autre ordre que celui même dans lequel les matières s'y trouvent rangées.

Le seul chapitre de la *Kaushîtaki Up*. (le troisième) qui ne soit pas la copie textuelle ou l'imitation visible de certains passages des anciennes Upanishads est fort intéressant, comme nous le verrons plus tard, en ce qui regarde le rapport des sens et de l'âtman. Relativement à la nature même de l'âtman, nous n'avons guère à en citer que le fragment suivant (*Kaush. Up*. 3.8), remarquable en ce qu'il semble attribuer à certains égards à l'être unique le rôle dévolu habituellement à la fatalité ou, chez les Indous, aux effets nécessaires de l'œuvre.

Sa esha prâṇa eva prajñâtmânando' jaro' mṛto na sâdhunâ karmanâ bhûyân bhavati no evâsâdhunâ kanîyân esha hy eva sâdhu karma kârayati taṃ yam ebhyo lokebhya unninîshata esha u evâsadhu karma kârayati taṃ yam adho ninîshata esha lokapâla esha lokâdhipatir esha lokeçaḥ sa ma âtmeti vidyât.

« Ce prâna consistant dans l'intelligence, qui est le bonheur, qui ne vieillit pas, qui ne meurt pas, ne s'accroît pas par l'effet des bonnes actions et ne s'amoindrit pas par l'effet des mauvaises; mais il fait accomplir les bonnes actions à celui qu'il veut élever au-dessus de ces mondes, il en fait accomplir de mauvaises à celui qu'il veut faire descendre (sur l'échelle des mondes). Il est le gardien des mondes, le maître suprême des mondes, le seigneur des mondes, il est mon âtman. Voilà ce qu'il faut connaître. »

L'*Aitareya Up.* qui n'est guère, à proprement dire, qu'une cosmogonie se termine par une sorte de résumé (3. 1-3) où tout ce qui compose intellectuellement et physiquement l'univers est identifié à l'âtman. C'est le panthéisme dans la plus complète acception du mot.

Ko' yam âtmeti vayam upâsmahe katarah sa âtmâ yena vâ rûpam paçyati yena vâ çabdam çṛṇoti yena vâ gandhân âjighrati yena vâcam vyâkaroti yena vâ svâdu câsvâdu ca vijânâti.

Yad etad dhṛdayam manaç caitat samjñânam âjñânam vijñânam prajñânam medhâ dṛshṭir dhṛtir matir manîshâ jûtih smṛtih samkalpah kratur asuh kâmo vaça iti sarvâny evaitâni prajñânasya nâmadheyâni bhavanti.

Esha brahmaisha indra esha prajâpatir ete sarve devâ imâni ca pañca mahâbhûtâni pṛthivî vâyur âkâça âpo jyotîmshîty etânîmâni ca kshudramiçrânîva vîjânitarâṇi cetarâṇi câṇḍajâni ca jârujâni ca svedajâni codbhijjâni câçvâ gâvah purushâ hastino yat kim cedam prâṇi jangamam ca patatri ca yac ca sthâvaram sarvam tat prajñânetram prajñâne pratishṭhitam prajñânetro lokah prajñâ pratishṭhâ prajñânam brahma.

« Quelle est la nature de cette essence que nous adorons comme l'âtman[1]? Lequel (des deux[2]) est l'âtman?—Celui par lequel on voit

1. *Katham yam nu âtmânam ayam âtmeti sâkshâd vayam upâsmahe kah sa âtmeti.* Çank.

2. Les textes : *tam prapadâbhyâm prâpadyate brahmemam purusham,* « Brahma est entré dans cet homme par le bout des pieds » et : *sa etam eva sîmânam vidârya tayâ dvârâ prâpadyata etam eva purusham.* « Ayant percé ce crâne Brahma est entré dans l'homme par cette voie » semblent indiquer qu'il y a deux Brahmas ou deux âtmans dans l'homme. D'autre part, d'autres passages des Upanishads, tels que ceux où il est dit : *âtmâ vâ idam ekah*, établissent qu'il n'en est qu'un seul qui soit réel et qu'il faille regarder comme tel. De là la demande : « Lequel des deux est l'âtman? » Çank.

les couleurs (ou les formes) ; celui par lequel on entend les sons ; celui par lequel on sent les odeurs ; celui par lequel on émet la voix ; celui par lequel on distingue ce qui est agréable et ce qui ne l'est pas.

« Ce qui est le cœur et le manas, la conscience[1], l'autorité[2], le savoir[3], la prudence[4], la mémoire littéraire[5], la clairvoyance, l'énergie, la pensée, l'indépendance[6], la douleur[7], le souvenir, la notion (des objets des sens)[8], la résolution[9], les fonctions vitales[10], le désir, la concupiscence[11], — tous ces termes servent à désigner l'intelligence.

« Cet (âtman qui consiste dans l'intelligence, *Çank.*) est Brahma, il est Indra, il est Prajâpati, il est tous les dieux, les cinq grands êtres (les éléments) : la terre, l'air, l'éther, l'eau et le feu, et ce qui est en quelque sorte formé de parcelles ; les différentes semences, les (êtres) qui naissent d'œufs, ceux qui naissent d'un placenta, ceux qui naissent de la sueur, ceux qui poussent (les plantes) ; les chevaux, les bœufs, les hommes, les éléphants, tout ce qui respire, tout ce qui marche, tout ce qui vole et ce qui est immobile —, tout cela a l'intelligence pour guide, tout cela est fondé sur l'intelligence. Le monde est guidé par l'intelligence ; l'intelligence est le fondement (de l'univers. *Çank.*) ; l'intelligence est Brahma. »

Le passage suivant de la *Taittirîya Up.* (3, 1-6) exprime les mêmes idées sous une forme différente. C'est un morceau, du reste, sur lequel nous aurons à revenir dans le chapitre des *Koshas ;* car chacun des modes auxquels Brahma est successivement identifié étant devenu la désignation spéciale d'un des *koshas* ou fourreaux dans lesquels séjourne l'âme individuelle selon qu'elle est plus ou moins profondément engagée dans l'épaisseur de la matière, il est de toute évidence que nous avons ici une allusion au système en question.

Bhṛgur vai vâruṇiḥ varuṇaṃ pitaram upasarâra adhîhi

1. *Samjnânam samjnaptiç cetanabhâvah*. Çank.
2. *âjnânam âjnaptir îçvarabhâvah*. Çank.
3. *Vijnânam kalâdiparijnânam*. Çank.
4. *Prajnânam prajnaptih prajnatâ*. Çank.
5. *Medhâ granthadhârane sâmarthyam*. Çank.
6. *Manîshâ tatra svâtantryam*. Çank.
7. *Jûtih cetaso rujâdiduhkhitvabhâvah*. Çank.
8. *Samkalpah çuklakrshnâdibhâvena samkalpanam rûpâdinâm*. Çank.
9. *Kratuh adhyavasâyah*. Çank.
10. *Asuh prânanâdijîvanakriyânimittâ vrttih*. Çank.
11. *Strîvyatikarâdyabhilâshah*. Çank.

bhagavo brahmeti tasmâ etat provâca annaṃ prâṇaṃ cakshuḥ çrotraṃ mano vâcam iti taṃ hovâca yato vâ imâni bhûtâni jâyante yena jâtâni jîvanti yat prayanty abhi saṃviçanti tad vijijñâsasva tad brahmeti sa tapo' tapyata sa tapas taptvâ,

Annaṃ brahmeti vyajânât annâd dhy eva khalv imâni bhûtâni jâyante annena jâtâni jîvanti annaṃ prayanty abhisaṃviçantîti tad vijñâya punar eva varuṇaṃ pitaram upasasâra adhîhi bhagavo brahmeti taṃ hovâca tapasâ brahma vijijñâsasva tapo brahmeti sa tapo' tapyata sa tapas taptvâ,

Prâṇo brahmeti vyajânât prâṇâd dhy eva khalv imâni bhûtâni jâyante prâṇena jâtâni jîvanti prâṇaṃ prayanty abhisaṃviçantîti tad vijñâya punar eva varuṇaṃ pitaram upasasâra adhîhi bhagavo brahmeti taṃ hovâca tapasâ brahma vijijñâsasva tapo brahmeti sa tapo' tapyata sa tapas taptvâ,

Mano brahmeti vyajânât manaso hy eva khalv imâni bhûtâni jâyante manasâ jâtâni jîvanti manaḥ prayanty abhisaṃviçantîti tad vijñâya punar eva varuṇaṃ pitaram upasasâra adhîhi bhagavo brahmeti taṃ hovâca tapasâ brahma vijijñâsasva tapo brahmeti sa tapo tapyata sa tapas taptvâ,

Vijñânaṃ brahmeti vyajânât vijñânâd dhy eva khalv imâni bhûtâni jâyante vijñânena jâtâni jîvanti vijñânaṃ prayanty abhisaṃviçantîti tad vijñâya punar eva varuṇaṃ pitaram upasarâra adhîhi bhagavo brahmeti taṃ hovâca tapasâ brahma vijijñâsasva tapo brahmeti sa tapo' tapyata sa tapas taptvâ,

ânando brahmeti vyajânât ânandâd dhy eva khalv imâni bhûtâni jâyante ânandena jâtâni jîvanti ânandaṃ prayanty abhisaṃviçantîti saishâ bhârgavî vâruṇî vidyâ parame vyoman pratishṭhitâ.

« Bhṛgu, fils de Varuṇa, vint trouver son père Varuṇa et lui dit : — « O vénérable, fais-moi connaître Brahma. » Il (Varuṇa) lui nomma la nourriture, le prâṇa, la vue, l'ouïe, le manas, la parole[1]. « Celui, dit-il, duquel ces êtres naissent, celui par lequel ils vivent après leur naissance, celui en qui ils retournent

1. D'après Çaṅkara la nourriture, le prâṇa, etc., sont les moyens de comprendre Brahma. *Annam... prâṇam... cakshuḥ çrotram mano vâcam ity etâni brahmopalabdhau dvârâṇi.*

et pénètrent (se dissolvent), voilà celui qu'il faut chercher à connaître. Celui-là est Brahma. » — Il (Bhṛgu) fit pénitence et ayant fait pénitence,

« Il connut que Brahma est la nourriture. C'est en effet de la nourriture que ces êtres naissent, c'est par la nourriture qu'ils vivent après qu'ils sont nés, c'est dans la nourriture qu'ils retournent et pénètrent. Ayant connu cela, Bhṛgu revint trouver son père Varuṇa et lui dit : — « Vénérable, fais-moi connaître Brahma. » Varuṇa lui répondit : — « Cherche à connaître Brahma par la pénitence[1]. La pénitence est Brahma[2]. » Il (Bhṛgu) fit pénitence et, ayant fait pénitence,

« Il connut que Brahma est le prâṇa. C'est, en effet, du prâṇa que les êtres naissent ; c'est par le prâṇa qu'ils vivent après qu'ils sont nés ; c'est dans le prâṇa qu'ils retournent et pénètrent. Ayant connu cela, Bhṛgu revint trouver son père Varuṇa et lui dit : — « O vénérable, fais-moi connaître Brahma. » Varuṇa lui répondit : — « Cherche à connaître Brahma par la pénitence. La pénitence est Brahma. » — Il (Bhṛgu) fit pénitence, et ayant fait pénitence,

« Il connut que Brahma est le manas. C'est, en effet, du manas que ces êtres naissent ; c'est par le manas qu'ils vivent après qu'ils sont nés ; c'est dans le manas qu'ils retournent et pénètrent. Ayant connu cela, Bhṛgu revint trouver son père Varuṇa et lui dit : — « O vénérable, fais-moi connaître Brahma. » Varuṇa lui répondit : — « Cherche à connaître Brahma par la pénitence. La pénitence est Brahma. » Il (Bhṛgu) fit pénitence et, ayant fait pénitence,

« Il connut que Brahma est l'intelligence. C'est, en effet, de l'intelligence que ces êtres naissent ; c'est par l'intelligence qu'ils vivent après qu'ils sont nés ; c'est dans l'intelligence qu'ils retournent et pénètrent. Ayant connu cela, Bhṛgu revint trouver son père Varuṇa et lui dit : — « O vénérable, fais-moi connaître Brahma. » Varuṇa lui répondit : — « Cherche à connaître Brahma par la pénitence. La pénitence est Brahma. » Il (Bhṛgu) fit pénitence, et ayant fait pénitence,

« Il connut que Brahma est le bonheur. C'est, en effet, du bonheur que ces êtres naissent ; c'est par le bonheur qu'ils vivent après qu'ils sont nés ; c'est dans le bonheur qu'ils retournent et

1. Bhṛgu ne le connaît encore que partiellement et c'est pourquoi il est revenu trouver Varuṇa qui lui conseille de continuer de faire pénitence. *Yâvad brahmaṇo lakshaṇam niratiçayam na bhavati yâvac ca jijnâsâ na nivartate tâvat tapa eva te sâdhanam.* Çank.

2. C'est-à-dire le moyen de connaître Brahma.

pénètrent. — Telle est la science de Bhrgu fils de Varuṇa; cette science a son achèvement dans le ciel suprême (en Brahma[1]). »

Voici les versets de l'*Îça Up.* qui se rapportent plus spécialement à la définition de l'âtman.

1. *Îçâvâsyam idaṃ sarvaṃ yat kiṃ ca jagatyâṃ jagat...*

4. *Anejad ekaṃ manaso javîyo nainad devâ âpnuvan pûrvam arshat, tad dhâvato' nyân atyeti tishṭhat tasminn apo mâtariçvâ dadhâti.*

5. *Tad ejati tan naijati tad dûre tadvad antike tad antarasya sarvasya tad u sarvasyâsya vâhyataḥ*

6. *Yas tu sarvâni bhûtâny âtmany evânupaçyati sarvabhûteshu câtmânaṃ tato na vijugupsate.*

« Tout ce qui se meut[2] dans ce monde mobile doit être caché[3] par le seigneur[4].

« Immobile, unique, plus rapide que la pensée[5] les dieux (c.-à-d. les sens Çaṅk.) ne l'ont pas atteint[6]; il s'est répandu le premier[7]; il dépasse les autres (le manas, la voix, les sens Çaṅk.) quand ils courent, tout en restant immobile (ou immuable[8]); l'air a établi l'œuvre sur lui[9].

1. La cavité du cœur remplie d'éther où séjourne l'âtman sous sa forme suprême et bienheureuse. *Parame vyoman hrdayâkâçaguhâyâm paramânande' dvaite pratishṭhitâ parisamâptâ.* Çaṅk.

2. Le non-vrai, toutes les choses (matérielles), mobiles et immobiles *Jagat... anrtam idam sarvam carâcaram.* Çaṅk.

3. Doit disparaître, comme la mauvaise odeur que le sandal a prise quand il a été mis dans l'eau et pétri, se cache, disparaît, quand son propre parfum se développe. *Yathâ candanâgarvâder udakâdisambandhajakledâdijam daurgandhyam tatsvarûpanigharshanenâcchâdyate svena pâramârthikena gandhena.* Çaṅk.

4. L'âtman suprême. *Paramâtmanâ.* Çaṅk.

5. Çaṅk. explique la contradiction qui existe en apparence entre les épithètes « immobile » et « plus rapide que la pensée » en disant que le texte a en vue les deux modes sous lesquels Brahma est conçu, c'est-à-dire l'état d'unité absolue, où il est immobile et immuable, et la dualité résultant des fausses apparences matérielles qui le revêtent, situation dans laquelle on peut lui appliquer l'épithète de *manaso javîyaḥ. Katham viruddham ucyate dhruvam niççalam idam manaso javîya iti ca naisha doshaḥ nirupâdhyupâdhimâttvopapatteḥ tatra nirupâdhikena rûpenocyate anejad ekam iti.*

6. N'ont pas réalisé leur union avec l'âtman. *Devâç cakshurâdînîndriyâni etat prakrtam âtmatatvam nâpnuvan na prâptavantaḥ.* Çaṅk.

7. Dans les différents corps pour former les âmes individuelles, parce qu'il est pénétrant comme l'éther. *Pûrvam arshat pûrvam eva gatam vyomavad vyâpitvât... pratideham pratyavabhâsata ity etad âha.* Çaṅk.

8. *Tishṭhad iti svayam avikriyam eva sad ity arthaḥ.* Çaṅk.

9. C'est-à-dire les actes des êtres vivants. *Apaḥ karmâni prâninâm ceshṭâ-*

« Il se meut et il est immobile; il est loin et il est près; il est au-dedans de l'univers et il est au dehors.

« Celui qui voit tous les êtres dans l'âtman et l'âtman dans tous les êtres n'a pas d'éloignement pour lui[1]. »

Remarquons que ce dernier verset résume dans une brève formule le fond essentiel de la doctrine.

La *Kena Upanishad* est presque exclusivement consacrée à des spéculations métaphysiques sur la nature de Brahma et est intitulée pour cette raison (verset 32) *brâhmî upanishad*, l'Upanishad de Brahma. L'objet de cette Upanishad est d'ailleurs précisément indiqué dans le premier verset ; il s'agit de répondre aux questions suivantes :

Keneshitaṃ patati preshitaṃ manaḥ kena prâṇaḥ prathamaḥ praiti yuktaḥ keneshitâṃ vâcam imâṃ vadanti cakshuḥ çrotraṃ ka u devo yunakti.

« Par qui le manas est-il mis en mouvement et envoyé vers l'objet qu'il désire? Par qui le prana a-t-il été mis en mouvement le premier? Par qui (avec l'aide de qui) les hommes prononcent-ils les paroles qu'ils veulent? Quel est le dieu qui met en activité la vue et l'ouïe? »

Citons, dans ce qui suit en réponse à ces questions, les versets propres à caractériser l'âtman.

2. *Çrotrasya çrotraṃ manaso mano yad vâco ha vâcaṃ sa u prâṇasya prâṇaç cakshushaç cakshur atimucya dhîrâḥ pretyâsmâl lokâd amṛtâ bharanti.*

3. *Na tatra cakshur gacchati na vâg gacchati no mano na vidmo na vijânîmo yathaitad anuçishyâd anyad eva tad viditâd atho aviditâd adhi iti çuçruma pûrveshâṃ ye nas tad vyâcacakshire.*

4.-8. *Yad vâcânabhyuditaṃ yena vâg abhyudyate tad eva brahma tvaṃ viddhi nedaṃ yad idaṃ upâsate — Yan manasâ na manute yenâhur mano mataṃ — Yac cakshushâ na paçyati yena cakshûṃshi paçyati — Yac çrotrena na çṛṇoti yena çrotram idaṃ çrutam — Yat prâṇena na prâṇiti yena prâṇaḥ praṇîyate tad eva brahma tvaṃ viddhi nedaṃ yad idam upâsate.*

lakshanâni. Çank. Cela est dit de l'air parce qu'il anime les êtres et en vertu du texte (Bṛh. âr. Up. 3, 7, 2) d'après lequel l'air est le fil qui relie, qui soutient l'univers. *Mâtariçvâ... vâyuḥ sarvaprâṇabhṛt kriyâtmako yadâçrayâṇi kâryakaraṇajâtâni yasminn otâni protâni ca yat sûtrasaṃjnakam sarvasya jagato vidhârayitṛ sa mâtariçvâ.* Çank. M. Röer traduit : « Within him the Ruler of the atmosphere upholds the vital actions. »

1. *Vijugupsate jugupsâm ghṛṇâm na karoti.* Çank.

9. *Yadi manyase su vedeti dabhram evâpi nûnaṃ tvaṃ vettha brahmaṇo rûpaṃ yad asya tvaṃ yad asya deveshv. atha nu mîmâṃsyam eva te manye viditam.*

10. *Nâhaṃ manye su vedeti no na vedeti veda ca yo nas tad veda tad veda no na vedeti veda ca.*

11. *Yasyâmataṃ tasya mataṃ mataṃ yasya na veda saḥ, avijñâtaṃ vijânatâṃ vijñâtam avijânatâm.*

29. *Tasyaisha âdeço yad etad vidyuto vyadyutad â itîti nyamîmishad â ity adhidaivatam.*

30. *Athâdhyâtmaṃ yad etat gacchatîva ca mano' nena caitad upasmaraty abhîkshṇaṃ saṃkalpaḥ.*

« C'est l'ouïe[1] de l'ouïe, le manas du manas, la voix de la voix, le prâṇa du prâṇa, la vue de la vue. Les sages se dégageant (de ces sens[2]) deviennent immortels en quittant ce monde.

« L'œil ne peut pas l'atteindre, la voix ne peut pas l'atteindre, ni le manas. Nous ne le connaissons pas, nous ne le distinguons pas de façon à ce qu'un maître puisse en donner la notion (à son disciple[3]). Il diffère de ce qui est connu (le monde matériel[4]) et aussi de ce qui n'est pas connu[5]. Voilà ce que nous avons appris de la bouche de nos anciens (maîtres) qui nous ont parlé de lui (ou qui nous ont dit cela).

« Celui qui n'est pas manifesté par la parole (mais) par lequel la parole est manifestée, — celui-là seul est Brahma. Connais-le et non pas celui qu'on adore (à tort) comme tel[6].

« Celui qui ne pense pas par le manas (mais) par lequel le manas, dit-on, est pensé[7], — celui-là seul, etc.

1. C'est par lui que l'ouïe entend. *Çrnoty anena iti çrotram.* Çank.

2. C'est-à-dire ayant connu que Brahma ou l'âtman est l'ouïe de l'ouïe, etc., et abandonné l'idée que l'âtman consiste dans les sens. *Ataḥ çrotrâdeḥ çrotrâdilakshaṇam brahmâtmeti viditvâtimucya çrotrâdyâtmabhâvam parityajya.* Çank.

3. *Na vijânîmo yathâ yena prakârenaitad brahmânuçishyâd upadiçec chishyâyety abhiprâyaḥ yad dhi karaṇagocaram tad anyasmai upadeshtum çakyam jâtiguṇakriyâviçeshaṇaiḥ na taj jâtyâdiviçeshaṇavad brahma tasmâd vishamam çishyânupadeçena pratyâyitum iti.* Çank.

4. *Sarvam eva vyâkrtam tad viditam eva tasmâd anyad ity arthaḥ.* Çank.

5. L'indéveloppé qui consiste dans l'ignorance et qui est la semence du (monde) développé (ou matériel). *Aviditâd... avyakrtâd avidyâlakshaṇâd vyâkrtavîjâd.* Çank.

6. Et qu'on considère comme distinct des attributs tels que la parole, les sens, etc., *Nedam brahma yad idam ity upâdhibhedaviçishtam anâtmeçvarâdy upâsate.* Çank.

7. C'est-à-dire est devenu un objet, un attribut, dont il est le substratum. *Matam vishayîkrtam vyâptam.* Çank.

« Celui qui ne voit pas par la vue (mais) par lequel on voit la vue (dans ses fonctions[1]), — celui-là seul, etc.

« Celui qui n'entend pas par l'ouïe mais par lequel l'ouïe est entendue, — celui-là seul, etc... »

« Celui qui ne respire pas par le prâṇa (mais par lequel le prâṇa est dirigé (respiré), — celui-là seul, etc. »

(Le maître[2]). « Si tu penses, « je connais bien (Brahma) » ce que tu connais de sa nature, en tant que considérée comme l'agent dans le moi, n'est que bien peu de chose, (de même que) ce que tu connais de lui chez les divinités (en tant que considéré comme identique aux divinités qui président aux actes[3]). Il faut donc que tu réfléchisses (sur la nature véritable).» (Le disciple, après avoir étudié la tradition selon les prescriptions de son précepteur[4]) : — « Je crois le connaître ;

« Je ne pense pas que je le connais bien mais je ne connais (pense) pas que je ne le connais pas[5]. Quiconque de nous sait cela, connaît Brahma et ne connaît (pense) pas, je ne le connais pas[6].

« Celui qui croit ne pas en avoir l'idée en a l'idée ; celui qui croit en avoir l'idée ne le connaît pas. Il n'est pas connu (distingué par ceux qui le connaissent)[7] ; il est connu (distingué) par ceux qui ne le connaissent pas[8].

. . . .

« Voici sa désignation : il est ce qui a brillé comme l'éclair ; et encore : il a cligné les yeux[9]. Voilà pour ce qui concerne la surintendance des divinités (qui président aux actes).

1. C'est-à-dire qu'on comprend qu'elles sont distinctes de celles de l'organe interne. *Cakshûmsi antah*h*karanavrttibhedabhinnâç cakshurvrttîh*. Çan*k*.

2. Çan*k*. suppose ici un dialogue entre un précepteur et son disciple.

3. *Na kevalam adhyâtmopâdhiparicchinnasyâsya brahmano rûpa*m *deveshu vettha tvam tad api nûnam daharam eva vettha iti manye aham.* Çan*k*.

4. *Çishya*h... *yathoktam âcâryenâgamam arthato vicârya*. Çan*k*.

5. Çan*k*ara explique cette contradiction apparente en disant : *Ekam vastu yena jnâyate tenaiva tad eva vastu na su vijnâyate.* « L'être unique se connaissant par lui-même ne saurait bien se distinguer.

6. M. Röer traduit contrairement à l'interprétation de Çan*k*. qu'il accuse d'erreur : « Quiconque parmi nous connaît ces mots « je ne sais pas que je ne le connais pas », le connaît. »

7. *Avijnâtam amatam aviditam eva brahma vijânatâ*m *samyag viditavatâm*. Çan*k*.

8. Par ceux qui ne voient l'âtman que dans les sens, le manas, la buddhi. *avijânatâm asamyagdarçinâm indriyamanobuddhishv evâtmâdarçinâm ity artha*h. Çan*k*.

9. Cela revient à dire, d'après Çan*k*ara, qu'au point de vue des divini-

« Voici pour ce qui concerne l'âme (ou l'agent dans le moi) : il est ce dont le manas s'approche en quelque sorte[1] et, au moyen de celui-ci, la pensée en garde fortement le souvenir. »

Dans la *Katha Upanishad* la nature de Brahma paraît envisagée quelquefois[2] au point de vue de la doctrine *Sâṃkhya* à la systématisation de laquelle cette Upanishad est postérieure, puisqu'elle en emprunte ci et là la terminologie ; mais en général l'âtman nous est présenté sous des traits peu différents de ceux que nous ont déjà fait connaître les Upanishads plus anciennes. Nous allons, comme précédemment, recueillir ces indications sans suivre d'autre ordre que celui dans lequel nous les rencontrerons dans le texte même. Naciketas interroge la Mort en ces termes :

1, 2, 14. *Anyatra dharmâd anyatrâsmât kṛtâkṛtât, anyatra bhûtâc ca bhavyâc ca yat tat paçyasi tad vada.*

« Ce qui diffère de ce qui est prescrit et de ce qui est interdit (par les livres sacrés) ; ce qui diffère des effets et des causes[3] ; ce qui diffère du passé et de l'avenir, — tu le connais ; enseigne-le moi. »

Tous les versets qui vont être cités font partie de la réponse dont la Mort fait suivre cette question.

1, 2, 18. *Na jâyate mriyate vâ vipaçcin nâyaṃ kutaç cin na babhûva kaç cit, ajo nityaḥ çâçvato' yaṃ purâṇo na hanyate hanyamâne çarîre.*

— 19. *Hantâ chen manyate hantuṃ hataç cen manyate hataṃ ubhau tau na vijânîto nâyaṃ hanti na hanyate.*

— 20. *Aṇor aṇîyân mahato mahîyân âtmâsya jantor nihito guhâyâm tam akratuḥ paçyati vîtaçoko dhâtuḥ prasâdân mahimânam âtmanaḥ.*

— 21. *âsîno dûraṃ vrajati çayâno yâti sarvataḥ kas taṃ madâmadaṃ devaṃ madanyo jñâtum arhati.*

— 22. *Açarîraṃ çarîreshv anavastheshv avasthitaṃ mahântaṃ vibhum âtmânaṃ matvâ dhîro na çocati.*

— 23. *Nâyam âtmâ pravacanena labhyo na medhayâ na bahunâ çrutena yam evaisha vṛṇute tena labhyas tasyaisha âtmâ vṛṇute tanûṃ svâm.*

« Le sage (l'omniscient, l'âtman, *Çaṅk*) ne naît ni ne meurt ;

tés qui président aux actes, il consiste en un rapide éclat, *Vidyunnimeshanavad adhidaivatam drutam prakâçanadharmi,* etc.

1. *Yad etad gacchatîva ca mana etad brahma dhaukata iva vishayîkarotîva.* Çank.

2. Par exemple aux versets 3. 4, 10 et 11.

3. *Kṛtam kâryam akṛtam kâraṇam.* Çank.

il n'a point eu de cause (autre que lui-même)[1]; nul être différent de lui-même n'est issu de lui (ou, il est sans personnalité)[2]. Sans origine, perpétuel, éternel, antique, il ne périt pas quand le corps périt.

« Si l'on tue et qu'on croie tuer, si l'on est tué et que l'on se croie tué, dans les deux cas on ignore (la nature de l'atmân[3]) : il ne tue pas, il n'est pas tué.

« Il (l'âtman) est plus subtil qu'un atome, plus grand que ce qui est (très)-grand; il est placé dans un lieu secret[4] au milieu de la créature. Celui qui est sans désirs[5], dont le chagrin est dissipé, voit, grâce à l'apaisement des organes[6], la grandeur de l'âtman[7].

« Sans cesser d'être assis, l'âtman voyage au loin; sans se lever, il va partout. Quel autre que moi (qu'un sage, *paṇḍitaḥ*. Çaṅk.) peut connaître ce dieu joyeux et non joyeux[8].

« Le chagrin du sage[9] cesse quand il pense que l'âtman vaste, pénétrant[10] est sans corps au milieu des corps et stable au sein des choses transitoires.

« Cet âtman ne peut être connu ni au moyen de l'étude[11], ni par la mémoire[12], ni (seulement. *Çaṅk.*) par une grande science[13]. C'est par celui-là même qu'on cherche (l'âtman lui-même) qu'il (l'âtman) doit être connu[14]. L'âtman de celui (qui le cherche ainsi) reconnaît (manifeste. *Çaṅk.*) alors sa propre essence[15]. »

1. *Nâyam âtmâ kutaç cit kâranântarâd babhûva*. Çaṅk.
2. *Asmâc câtmano na babhûva kaç cid arthântarabhûtaḥ*. Çaṅk.
3. *Svam âtmânam*. Çaṅk.
4. Dans le cœur. *Hrdaye*. Çaṅk.
5. *Akratur akâmaḥ*. Çaṅk.
6. A l'aide du manas, etc., *manaâdîni karanâni dhâtavaḥ*. Çaṅk. Il faudrait donc dans le texte *dhâtuprasâdân*.
7. Il reconnaît clairement cette vérité : Je suis cela (l'âtman). *Mahimânam âtmano' yam aham asmîti sâkshâd vijânâti*. Çaṅk.
8. Cette énumération des attributs contradictoires de l'âtman indique la difficulté qu'on a de le connaître. *Viruddhadharmavân aloçakyatvâj jnâtum kas tam... madanyo jnâtum arhati*. Çaṅk.
9. Dans le sens que les stoïciens donnaient à ce mot. Textuellement « le ferme ».
10. C'est-à-dire formant l'essence de l'univers. *Vibhum vyâpinam*. Çaṅk.
11. Par l'acquisition de différentes sciences. *Anekavedasvîkaranena*. Çaṅk.
12. La faculté de retenir le sens des livres. *Medhayâ granthârthadhâranaçaktyâ*. Çaṅk.
13. Acquise par l'audition des leçons du maître.
14. *Atmanaivâtmâ labhata ity arthaḥ*. Çaṅk.
15. *Svâm tanum svakîyam yâthâtmyam ity arthaḥ*. Çaṅk. — Ce verset se trouve aussi *Mund. Up.* 3, 2, 3.

1. 3. 3. *âtmânam rathinam viddhi çarîram ratham eva tu buddhim tu sârathim viddhi manaḥ pragraham eva ca.* — 4. *Indriyâṇi hayân âhur vishayâṃs teshu gocarân âtmendriyamanoyuktam bhoktety âhur manîshiṇaḥ.* — 10. *Indriyebhyaḥ parâ hy arthâ arthebhyaç ca param manaḥ, manasaç ca parâ buddhir buddher âtmâ mahân paraḥ.* — 11. *Mahataḥ param avyaktam avyaktât purushaḥ paraḥ purushân na param kiṃ cit sâ kâshṭhâ sâ parâ gatiḥ.* — 12. *Esha sarveshu bhûteshu gûḍhâtmâ na prakâçate dṛçyate tv agryayâ buddhyâ sûkshmayâ sûkshmadarçibhiḥ.*

« Sache que l'âtman est monté sur un char qui est le corps; sache que la buddhi[1] est le cocher et que le manas[2] tient lieu des rênes.

« Les sens, disent (les sages), sont les chevaux et les objets des sens sont les voies qu'ils parcourent[3]. L'âtman uni aux sens et au manas est le *jouissant*, disent les sages.

« Les objets[4] sont supérieurs aux sens (c'est-à-dire plus subtils. *Çaṅk.*); le manas est supérieur aux objets; la buddhi est supérieure aux manas; le grand (*mahat*) âtman[5] est supérieur à la buddhi.

« L'indéveloppé[6] est supérieur au *mahat;* le purusha[7] est supérieur à l'indéveloppé. Rien n'est supérieur au purusha; il est le but, la condition suprême.

1. Qui a pour caractère la détermination. *Adhyavasâyalakshaṇam.* Çaṅk.

2. Qui a pour caractère le désir, l'hésitation, etc. *Saṃkalpavikalpâdilakshaṇam.*

3. *Gocarân mârgân rûpâdîn vishayân.* Çaṅk.

4. Il s'agit d'après Çaṅkara d'indiquer le but suprême (Brahma) en commençant par désigner les modes les plus grossiers de l'âme individuelle pour arriver graduellement aux plus subtils. *Yat padam gantavyam tasyendriyâṇi sthûlâny ârabhya sûkshmatâratamyakramena pratyagâtmatayâdhigamaḥ kartavyaḥ.*

5. Grand, parce qu'il est uni à toutes choses. *Mahân sarvasahatvât.* Çaṅk. C'est ce qui est issu d'abord de l'indéveloppé ou c'est Hiraṇyagarbha qui consiste dans l'intelligence et ce qui n'est pas l'intelligence. *Avyaktâd yat prathamaṃ jâtam hiraṇyagarbhatattvaṃ bodhâbodhâtmakam.* Çaṅk.

6. Le germe de l'univers, comprenant l'essence des noms et des formes avant leur manifestation et consistant dans le groupe de tous les effets et de toutes les causes en puissance. *Avyaktam sarvasya jagato vîjabhûtam avyâkṛtanâmarûpasatattvaṃ sarvakâryakâraṇaçaktisamâhârarûpam.* Çaṅk.

7. La cause de toutes les causes, l'âme individuelle nommée purusha parce qu'elle remplit tout, *sarvapûraṇât* (par fausse étymologie). *Sarvakâraṇakâraṇatvât pratyagâtmatvâc ca...ata eva purushaḥ sarvapûraṇât.* Çaṅk.

« Cet âtman qui est caché[1] dans tous les êtres ne se manifeste pas[2]. Mais il est perçu par l'intelligence pénétrante et subtile de ceux qui perçoivent les choses subtiles[3]. »

2. 4. 3. *Yena rûpaṃ rasaṃ gandhaṃ çabdân sparçâṃç ca maithunân etenaiva vijânâti kim atra pariçishyate etad vaitat.*

— 4. *Svapnântaṃ jâgaritântaṃ cobhau yenânupaçyati mahântaṃ vibhum âtmânaṃ matvà dhîro na çocati.*

— 5. *Ya imaṃ madhvadaṃ veda âtmânaṃ jîvam antikât, îçânaṃ bhûtabhavyasya na tato vijugupsate etad vaitat.*

— 6. *Yaḥ pûrvaṃ tapaso jâtam adbhyaḥ pûrvam ajâyata guhâṃ praviçya tishṭhantaṃ yo bhûtebhir vyapaçyata etad vaitat.*

— 7. *Yâ prâṇena saṃbhavaty aditir devatâmayî guhâṃ praviçya tishṭhantîṃ yâ bhutebhir vyajâyata etad vaitat.*

— 8. *Araṇyor nihito jàtavedà garbha iva subhṛto garbhiṇîbhiḥ, dive diva îḍyo jâgṛvadbhir havishmadbhir manushyebhir agniḥ, etad vaitat.*

— 9. *Yataç codeti sûryo' stаṃ yatra ca gacchati taṃ devâḥ sarve' rpitâs tad u nâtyeti kaç cana etad vaitat.*

— 10. *Yad eveha tad amutra yad amutra tad anv iha mṛtyoḥ sa mṛtyum âpnoti ya iha nâneva paçyati.*

— 11. *Manasaivedam âptavyam....*

— 12. *Aṅgushṭhamâtraḥ purusho madhya âtmani tishṭhati.*

— 13. *Aṅgushṭhamâtraḥ purusho jyotir ivâdhûmakaḥ, îçâno bhûtabhavyasya sa evâdya sa u çvaḥ, etad vaitat.*

« Il est celui seul par lequel on connaît la couleur, le goût, l'odeur, les sons, les perceptions voluptueuses. N'est-ce pas tout ce qui peut être connu ici-bas[4]? Tel est l'âtman.

« Le sage qui réfléchit que l'âtman, par lequel il voit ce qu'on peut connaître dans le rêve[5] et dans l'état de veille, est immense, pénétrant, n'éprouve plus de peine.

« Celui qui connaît de près cet âtman, qui goûte aux choses

1. Caché par l'illusion que produit l'ignorance, illusion consistant dans les œuvres telles que la vision, l'audition, etc. *Darçanaçravanâdikarmâvidyâmâyâcchanna âtmâ.* Çank.

2. Sous sa nature d'âtman. *âtmatvena.* Çank.

3. Les sages. *Panditaiḥ.* Çank.

4. *Na kim cid pariçishyate sarvaṃ eva tv atmanâ vijneyam... sa âtmâ sarvajnaḥ.* Çank.

5. *Svapnântam svapnamadhyaṃ svapnavijneyam ity arthaḥ.* Çank.

douces[1] (appelé) *Jîva*[2] qui est le maître du passé et de l'avenir n'a pas, en conséquence, d'éloignement pour lui. — Tel est l'âtman.

« Celui qui a vu (connu) l'être qui, issu des eaux au commencement (des choses) par l'effet de la pénitence, naquit avant toutes choses (Hiranyagarbha. *Çank.*[3]) et qui, ayant pénétré dans un lieu secret[4], réside dans les êtres[5], (celui-là voit) l'âtman[6].

« Cette *aditi*[7] formée des divinités (les sens) qui existe par le prâṇa[8] et qui, ayant pénétré dans un lieu secret (du cœur), a pris naissance dans les êtres où elle réside, — c'est l'âtman.

« Agni, *jâtavedas*[9] caché dans les deux *araṇis*[10], pareil à un fœtus bien porté par la femme enceinte, et qui doit être invoqué chaque jour par les hommes vigilants qui lui offrent des oblations, — c'est l'âtman.

« Celui chez lequel le soleil se lève, celui en qui il se couche; celui en qui tous les dieux[11] sont insérés et dont nul ne sort, — c'est l'âtman.

« Ce qui est ici-bas[12] est même chose que ce qui est là-bas[13]; ce

1. *Madhvadam*, épithète empruntée au *Rg*-Veda, I, 64, 22. — D'après Çankara, qui goûte le fruit de l'œuvre : *Karmaphalabhujam.*

2. C'est-à-dire celui qui soutient l'assemblage du prâṇa, etc. (le corps). *Prâṇâdikalâpasya dhârayitâram (jîvam)*. Çank.

3. Voir le chapitre sur la Cosmogonie.

4. La place ou l'éther qui est à l'intérieur du cœur. *Guhâm hrdayâkâçam*. Çank.

5. Qui consistent dans les effets et les causes. *Bhûtebhir bhûtaiḥ kâryakâraṇalakshaṇaiḥ saha tishthantam*. Çank. — Il y perçoit les objets des sens. *Tishthantam çabdâdîn upalabhamânam*. Çank.

6. *Ya evam paçyati sa tad eva paçyati yat tat prakrtam brahma*. Çank.

7. *Çabdâdînâm adanâd aditiḥ. aditi* (ainsi appelée) de ce qu'elle jouit (*adanât*) des objets des sens, tels que le son, etc. Çank. — C'est une étymologie dont je laisse, bien entendu, la responsabilité à Çankara.

8. Qui est Hiranyagarbha. *Prâṇena hiraṇyagarbharûpeṇa*. Çankara.

9. Celui qui connaît les races, les créatures, épithète d'Agni dans le *Rg-Veda*.

10. Les deux morceaux de bois qu'on frottait l'un sur l'autre pour obtenir le feu.

11. Toutes les divinités qui président aux actes, comme Agni, etc., et tous les agents dans le moi, comme la voix, etc. *Devâh sarve' gnyâdayo' dhidaivatam vâgâdayaç câdhyâtmam*. Çank.

12. Ce qui est doué des attributs mensongers d'effet et de cause et consiste aux yeux des ignorants dans le monde de la transmigration (ou la matière). *Yad eveha kâryakâraṇopâdhisamanvitam samsâradharmavad avabhâsamânam avivekinâm*. Çank.

13. Ce qui réside en sa propre essence, a pour nature l'intelligence éternelle et n'est soumis à aucune des conditions du monde matériel,

qui est là-bas est même chose que ce qui est ici. La mort suit la mort (la transmigration continue indéfiniment) pour celui qui voit ici-bas de la diversité (dans la nature des choses).

« C'est par le manas seul qu'il (Brahma) peut être atteint (conçu).

« Le purusha qui est de la grandeur du petit doigt réside au milieu de l'âtman (du moi matériel, du corps. *Çank.*).

« Le purusha de la grandeur du petit doigt et pareil à un feu sans fumée, le maître du passé et de l'avenir, qui est aujourd'hui et demain, — c'est Brahma.

2. 5. 5. *Na prâṇena nâpânena martyo jîvati kaç cana itareṇa tu jîvanti yasminn etâv upâçritau.*

— 8. *Ya esha supteshu jâgarti kâmaṃ kâmaṃ purusho nirmimâṇaḥ, tad eva çukraṃ tad brahma tad evâmṛtam ucyate tasmiṅl lokâḥ çritâḥ sarve tad u nâtyeti kaç cana etad vaitat.*

— 9. *Agnir yathaiko bhuvanaṃ pravishṭo rûpaṃ rûpaṃ pratirûpo babhûva ekas tathâ sarvabhûtântarâtmâ rûpaṃ rûpaṃ pratirûpo vahiç ca.*

— 10. *Vâyur yathaiko bhuvanaṃ pravishṭo rûpaṃ rûpaṃ pratirûpo babhûva ekas tathâ sarvabhûtântarâtmâ rûpaṃ rupaṃ pratirûpo vahiç ca.*

— 11. *Sûryo yathâ sarvalokasya cakshur na lipyate câkshushair vâhyadoshaiḥ, ekas tathâ sarvabhûtântarâtmâ na lipyate lokaduḥkhena vâhyaḥ.*

— 12. *Eko vaçî sarvabhûtântarâtmâ ekaṃ rûpaṃ bahudhâ yaḥ karoti taṃ âtmasthaṃ ye'nupaçyanti dhîrâs teshâṃ sukhaṃ çâçvataṃ netareshâm.*

— 13. *Nityo' nityânâṃ cetanaç cetanânâm eko bahûnâṃ vidadhâti kâmân tam âtmasthaṃ ye' nupaçyanti dhîrâs teshâṃ çântiḥ çâçvatî netareshâm.*

— 14. *Tad etad iti manyante' nirdeçyaṃ paramaṃ sukhaṃ kathaṃ nu tad vijânîyâṃ kim u bhâti vibhâti vâ.*

— 15. *Na tatra sûryo bhâti na candratârakaṃ nemâ vidyuto bhânti kuto' yam agniḥ tam eva bhântam anubhâti sarvaṃ tasya bhâsâ sarvam idaṃ vibhâti.*

« Nul mortel ne vit par le prâṇa ou par l'apâna, mais ils (les mortels) vivent par autre chose dont dépendent le prâṇa et l'apâna.

— Brahma (en un mot). *Tad eva svâtmastham amutra nityavijnânaghanasvabhâvam sarvasaṃsâradharmavarjitam brahma.* Çank.

« Le purusha qui veille quand les organes[1] sont endormis et qui évoque[2] successivement les objets qui lui font plaisir[3], c'est le pur, c'est Brahma, c'est celui qu'on appelle l'immortel. C'est de lui que dépendent tous les mondes; nul n'est en dehors de lui[4]. Tel est l'âtman.

« De même qu'Agni (ou le feu), qui est unique, après avoir pénétré le monde a pris tel ou tel aspect conforme (au combustible dans lequel il est recelé)[5]; de même cet âtman unique, qui est au-dedans de tous les êtres, prend tel ou tel aspect conforme (au corps qu'il anime)[6], et il réside aussi en dehors[7].

« De même que Vâyu (ou l'air), qui est unique, après avoir pénétré le monde a pris tel ou tel aspect conforme (aux corps qui le contiennent)[8]; de même cet âtman qui est en dedans de tous les êtres prend tel ou tel aspect conforme (au corps qu'il anime), et il réside aussi en dehors.

« De même que le soleil, — l'œil de tout le monde[9], — n'est pas souillé par la vue des choses impures en elles-mêmes ni de celles qui se sont salies par le contact avec les premières[10]; de même cet âtman unique qui est au-dedans de tous les êtres n'est pas souillé par le mal qui règne en ce monde, (mais) qui lui est étranger[11].

« Le bonheur éternel est réservé aux seuls sages qui voient[12] cet âtman résidant en eux-mêmes, unique, maître absolu qui est

1. *Supteshu prânâdishu*. Çank.

2. *Nirmamâno nishpâdayan*. Çank. — Par l'effet de l'ignorance : *Avidyayâ*. Çank.

3. Les femmes, etc. *Stryâdyartham*. Çank.

4. C'est-à-dire autre que lui. *Nâtyeti nâtîtya tadâtmakatâm tadanyatvam gacchati kaç cana*. Çank.

5. *Rûpam rûpam prati dârvâdidâhyabhedam pratîty arthaḥ pratirûpas tatra tatra pratirûpavân dâhyabhedena bahuvidho babhûva eka eva*. Çank.

6. *Sarvadeham prati pratirûpo babhûva*. Çank.

7. Sous sa forme non manifeste comme l'éther. *Svenâvikrtena rûpenâkâçavat*. Çank.

8. *Prânâtmanâ deheshv anupravishto rûpam rûpam pratirûpo babhûva*. Çankara.

9. C'est-à-dire qui fait que l'œil voit. *Cakshusha âlokenopakâram kurvan*. Çankara.

10. *Çâkshushair açucyâdidarçananimittair adhyâtmikaiḥ pâpadoshair vâhyaiç câçucyâdisamsargadoshaiḥ*.

11. Comme la corde qu'on prendrait pour un serpent est étrangère au serpent. *Vâhyo vahiḥkrto vâhyo rajjvâdivad eva*. Çank.

12. C'est-à-dire qui le perçoivent clairement d'après les enseignements de la tradition transmise par les maîtres. *Anupaçyanti âcâryâgamopadeçam anu sâkshâd anubhavanti*. Çank.

au-dedans de tous les êtres et qui transforme de différentes manières sa forme unique[1].

« Le repos éternel[2] est réservé aux seuls sages qui voient (cet âtman) résidant en eux-mêmes, lequel étant éternel, intelligent, unique, accorde les objets de leurs désirs aux (créatures) périssables, inintelligentes et multiples.

« Ce bonheur indéfinissable, suprême est cela (nous le percevons), — telle est la pensée (des brâhmanes dont les désirs ont cessé[3], des ascètes). Comment le connaîtrai-je (aussi)? Brille-t-il? Se manifeste-t-il[4] ?

« Ni le soleil[5] ni la lune, ni les étoiles, ni les éclairs ne le rendent visible (Brahma). D'où vient ce feu[6]? C'est lui (Brahma) qui est brillant et l'univers brille de l'éclat qu'il lui emprunte; c'est son éclat qui rend cet univers apparent. »

2. 6. 3. *Bhayâd asyâgnis tapati bhayât tapati sûryaḥ, bhayâd indraç ca vâyuç ca mṛtyur dhâvati pañcamaḥ.*

— 9. *Na saṃdṛçe tishṭhati rûpam asya na cakshushâ paçyati kaç canainaṃ hṛdâ manîshâ manasâbhikḷpto ya etad vidur amṛtâs te bhavanti.*

— 12. *Naiva vâcâ na manasâ prâptuṃ çakyo na cakshushâ astîti bruvato' nyatra kathaṃ tad upalabhyate.*

— 13. *Astîty evopalabdhavyas tattvabhâvena cobhayoḥ, astîty evopalabdhasya tattvabhâvaḥ prasîdati.*

« C'est par crainte de lui (de Brahma)[7] que le feu échauffe; c'est par crainte de lui que le soleil échauffe; c'est par crainte (de lui) qu'Indra, Vâyu et la Mort, en cinquième lieu, poursuivent leur course[8].

« La forme de l'âtman individuel (*Çank.*) n'est pas un objet visible[9]; nul ne saurait le voir avec l'œil. C'est par le

1. Par l'effet de sa puissance inimaginable. *Acintyaçaktitvât.* Çank.

2. L'identité de l'expression *çântiḥ çâçvatî* avec la formule *requies æterna* est digne de remarque.

3. *Yad tad âtmavijnânam sukham nivṛttaishanâ ye brâhmanâs te tad etat pratyaksham eveti manyante.* Çank.

4. *Vibhâti vispashṭam dṛçyate.* Çank.

5. *Sûryo bhâti tad brahma na prakâçayatîty arthaḥ.* Çank.

6. Dont l'éclat frappe nos yeux. *Ayam asmaddṛshṭigocaro' gniḥ.* Çank.

7. *Parameçvarasya.* Çank.

8. Vaquent à leurs fonctions en tant que gardiens des mondes. *Na hîçvarâṇâm lokapâlânâm... niyantâ ced... na... niyatâ pravṛttir upapadyate.*

9. *Na saṃdṛçe darçanavishaye na tishṭhati pratyagâtmano' sya rûpam.* Çankara.

cœur[1], par la pensée, par le manas qu'on le perçoit[2]. Ceux qui le connaissent (l'âtman) deviennent immortels.

« On ne peut l'obtenir (le connaître) ni par la parole, ni par le manas, ni par la vue. Comment le concevoir autrement qu'en disant[3] « il est »?

« Il faut le concevoir en disant « il est » et par (l'intuition de) l'essence réelle de l'un et de l'autre (de l'âtman absolu et de l'âtman incorporé)[4]. Quand on le conçoit en disant « il est », l'essence réelle (de l'âtman) apparaît[5]. »

La *Praçna Upanishad* s'occupe surtout de l'âtman en ce qui regarde ses rapports avec les sens et leurs objets. D'ailleurs la plupart des notions qui y sont données sur la nature de l'âme suprême nous sont déjà connues par les Upanishads plus anciennes. Voici toutefois un morceau qu'il me semble utile de citer.

4, 7. *Sa yathâ somya vayâṃsi vâsovṛksham sampratishthante evaṃ ha vai tat sarvaṃ para âtmani sampratishthate.*

— 8. *Pṛthivî ca pṛthivîmâtrâ câpaç câpomâtrâ ca tejaç ca tejomâtrâ ca vâyuç ca vâyumâtrâ câkâçaç câkâçamâtrâ ca cakshuç ca drashṭavyaṃ ca çrotraṃ ca çrotavyaṃ ca ghrâṇaṃ ca ghrâtavyaṃ ca rasaç ca rasayitavyaṃ ca tvak ca sparçayitavyaṃ ca vâk ca vaktavyaṃ ca hastau câdâtavyaṃ copasthaç cânandayitavyaṃ ca pâyuç ca visarjayitavyaṃ ca pâdau ca gantavyaṃ ca manaç ca mantavyaṃ ca buddhiç ca boddhavyaṃ câhaṃkâraç câhaṃkartavyaṃ ca cittaṃ ca cetayitavyaṃ ca tejaç ca vidyotayitavyaṃ ca prâṇaç ca vidhârayitavyaṃ ca.*

— 9. *Esha hi drashṭâ sprashṭâ çrotâ ghrâtâ rasayitâ mantâ boddhâ kartâ vijñânâtmâ purushaḥ sa pare' kshare âtmani sampratishṭhate.*

— 10. *Paraṃ evâksharaṃ pratipadyate sa yo ha vai tad acchâyam açarîram alohitaṃ çubhram aksharaṃ vedayate yas tu somya sa sarvajñaḥ sarvo bhavati tad esha çlokaḥ.*

— 11. *Vijñânâtmâ saha devaiç ca sarvaiḥ prâṇâ bhûtâni*

1. C'est-à-dire par la buddhi qui réside dans le cœur. *Hrdâ hṛtsthayâ buddhyâ*. Çank.

2. *Abhikḷpto' bhisamarthito' bhiprakâcitaḥ*. Çank.

3. Avec la foi conforme à la tradition sacrée. *Astîti bruvato' stitvavâdina âgamârthânusârinaḥ çraddhânât*. Çank.

4. *Tatrâpy ubhayoḥ sopâdhikanirupâdhikayor astitvatadbhâvayor*. Çank.

5. *Prasîdaty abhimukhîbhavati*. Çank.

sampratishṭhanti yatra tadaksharam vedayate yas tu somya sa sarvajñaḥ sarvam evâviveçeti.

« De même[1], ô mon ami, que les oiseaux prennent leur refuge dans l'arbre (où ils établissent leur) séjour nocturne, de même cet univers se réfugie dans l'âtman suprême.

« (Cet univers qui consiste dans)[2] la terre (comme élément grossier) et la terre comme élément subtil, l'eau comme élément grossier et l'eau comme élément subtil, le feu comme élément grossier et le feu comme élément subtil, l'air comme élément grossier et l'air comme élément subtil, l'éther comme élément grossier et l'éther comme élément subtil[3], la vue et les objets visibles, l'ouïe et ce qui peut être entendu, l'odorat et les odeurs, le suc et les saveurs, la peau et ce qui peut être touché, la parole et ce qui peut être exprimé par elle (les sons), les deux mains et ce qui peut être saisi, l'organe de la génération et la volupté (ou ce dont on peut jouir), l'anus et les excréments, les deux pieds et ce qui peut former l'objet de la marche, le manas et ses objets[4], la buddhi et ses objets, l'idée du moi et ses objets, la pensée (*citta*) et ce qui peut être pensé, la peau[5] et ce qui peut être manifesté par son éclat[6], le prâṇa et ce qui peut être relié (par le prâṇa)[7].

« Car ce purusha qui consiste en intelligence[8] est celui qui voit, celui qui touche, celui qui entend, celui qui sent (par l'odorat), celui qui savoure, celui qui pense, celui qui agit par la buddhi, celui qui exécute; il s'absorbe dans l'âtman suprême[9], impérissable[10].

1. D'après Çaṅkara il faut sous-entendre *dṛshṭântaḥ* après *sa* qui signifierait ainsi « voici (une comparaison) ».

2. *Kim tat sarvam pṛthivî*, etc. Çaṅk.

3. *Pṛthivî ca pṛthivîmâtrâ ca... sthûlâni sûkshmâni ca bhûtanîty arthaḥ*. Çaṅk.

4. *Manaç ca... mantavyam ca tadvishayaḥ*. Çaṅk.

5. Douée d'éclat et considérée abstraction faite du tact. *Tvag* (*tvag iti tvagâçrayam carma. Ânanda-giri*) *indriyavyatirekena prakâçaviçishṭâ yâ*. Çaṅk.

6. *Tayâ* (*tvacâ*) *nirbhâsyo vishayo vidyotayitavyam*. Çaṅk.

7. *Prâṇaç ca sûtram* (voir Bṛh. âr. Up. 3, 7, 1-2)... *vidhârayitavyam saṃgranthanîyam*. Çaṅk.

8. *Vijñâtṛsvabhâvaḥ*. Çaṅk.

9. Comme le reflet du soleil dans l'eau s'absorbe dans le soleil quand le réservoir qui contenait l'eau est à sec. *Jalasûryakâdipratibimbasya sûryâdipraveçavaj jalâdyâdhâraçoshe*. Çaṅk.

10. Il est à remarquer que jusqu'ici nous n'avons pas encore rencontré

« Il s'unit à (l'être) suprême, impérissable, celui qui connaît cet (être) sans ombre, sans corps, sans couleur, pur, impérissable; celui-là, ô mon ami, est omniscient, il devient tout. Il y a à cet égard[1] un çloka (conçu en ces termes).

« Celui qui connaît cet être impérissable dans lequel s'absorbe (l'être) qui consiste en intelligence avec tous les dieux[2], les prâṇas[3] et les êtres[4], celui-là, ô mon ami, est omniscient; il pénètre l'univers. »

La *Muṇḍaka Upanishad*, sans nous offrir une idée de l'âtman différente de celle que nous connaissons, insiste plus particulièrement encore que les autres ouvrages du même genre sur l'unité panthéistique de l'univers. C'est la théorie que tendent à confirmer presque tous les versets que nous allons citer.

1. 1. 6. *Yat tad adreçyam agrâhyam agotram avarṇam acakshuḥçrotram tad apâṇipâdam nityaṃ vibhuṃ sarvagataṃ susûkshmaṃ tad avyayaṃ yad bhûtayoniṃ paripaçyanti dhîrâḥ.*

— 7. *Yathorṇanâbhiḥ sṛjate gṛhṇate ca yathâ pṛthivyâm oshadhayaḥ sambhavanti yathâ sataḥ purushât keçalomâni tathâksharât sambhavatîha viçvam.*

—8. *Tapasâ cîyate brahma tato'nnam abhijâyate, annât prâṇo manaḥ satyaṃ lokâḥ karmasu câmṛtam.*

— 9. *Yaḥ sarvajñaḥ sarvavid yasya jñânamayaṃ tapaḥ tasmâd etad brahma nâma rûpam annaṃ ca jâyate.*

« L'être que les sages considèrent comme la matrice des créatures est celui qui est invisible[5], imperceptible, sans postérité[6], sans couleur, sans yeux et sans oreilles, sans mains et sans pieds, éternel, pénétrant[7], omniprésent, infiniment subtil, impérissable.

« De même que l'araignée émet et résorbe (les fils dont elle fait sa toile)[8]; de même que les plantes croissent sur la terre; de même

une distinction aussi précise et aussi claire de l'âtman individuel, désigné ici sous le nom de purusha, et de l'âtman suprême.

1. *Tadâ tasminn arthe.* Çank. — Le texte a *tad.*
2. Agni et les autres. *Devaiç câgnyâdibhiḥ.* Çank.
3. Les sens tels que la vue, etc. *Prâṇâç cakshurâdayaḥ.* Çank.
4. La terre, etc. *Bhûtâni pṛthivyâdîni.* Çank.
5. *Adreçyam adṛçyam.* Çank.
6. *Agotram ananvayam.* Çank.
7. Répandu dans les diverses créatures. *Vibhum vividham brahmâdisthâvarântaprâṇibhedair bhavatîti vibhum.* Çank.
8. *Sṛjate svaçarîrâvyatiriktân tantûn vahiḥ prasârayati punas tân eva gṛhṇate ca gṛhṇâti svâtmabhâvam evâpâdayati.* Çank.

que les cheveux et les poils poussent sur le corps de l'homme qui est en vie[1]; de même, dans le cercle de la transmigration[2], l'univers sort de l'être impérissable.

« Brahma (considéré comme la matrice éternelle des êtres[3]) se développe (produit l'univers[4]) par la pénitence[5]; de lui naît la nourriture; de la nourriture (proviennent) le prâna, le manas, le réel (les cinq éléments)[6], les mondes et la succession indéfinie des fruits de l'œuvre[7].

« L'être (Brahma)[8], qui connaît tout (d'une manière générale, en essence[9]) et qui connaît tout (d'une manière particulière, par ses attributs[10]), celui qui possède la pénitence, laquelle est un mode de la science[11]; de celui-là naissent ce Brahma[12], le nom, la forme et la nourriture. »

2. 1. 1. *Tad etat satyam yathâ sudîptât pâvakâd visphulingâh sahasraçah prabhavante sarûpâh tathâksharâd vividhâh somya bhâvâh prajâyante tatra caivâpi yanti.*

— 2. *Divyo hy amûrtah purushah sa vâhyâbhyantaro hy ajah, aprâno hy amanâh çubhro hy aksharât paratah parah.*

— 3. *Etasmâj jâyate prâno manah sarvendriyâni ca kham vâyur jyotir âpah prthivî viçvasya dhârinî.*

— 4. *Agnir mûrdhâ cakshushî candrasûryau diçah çrotre vâg vivrtâç ca vedâh, vâyuh prâno hrdayam viçvam asya padbhyâm prthivî hy esha sarvabhûtântarâtmâ.*

— 5. *Tasmâd agnih samidho yasya sûryah somât parjanya oshadhayah prthivyâm pumân retah siñcati yoshitâyâm bahvîh prajâh purushât samprasûtâh.*

1. *Sato vidyamânâj jîvatah*. Çank.
2. *Iha samsâramandale*. Çank.
3. *Bhûtayony aksharam brahma*. Çank.
4. *Cîyate upacîyate utpâdayishyad idam jagat... putram iva pitâ harshena*. Çank.
5. Par la pénitence (c'est-à-dire) par la science, par la connaissance de la règle (à suivre) pour produire (le monde). *Tapasâ jnânenotpattividhijnatayâ*. Çank.
6. *Satyam satyâkhyam âkâçâdibhûtapancakam*. Çank.
7. *Karmasu ca nimittabhûteshu amrtam karmajam phalam*. Çank.
8. *Ya uktalakshano aksharâkhyah*. Çank.
9. *Sarvajnah sâmânyena sarvam jânâtîti sarvajnah*. Çank.
10. *Viçeshena sarvam vettîti sarvavit*. Çank.
11. Et qui consiste dans l'omniscience et l'absence d'efforts. *Yasya jnânamayam jnânavikâram eva sarvajnalakshanam tapo nâyâsalakshanam*. Çank.
12. Brahma qui est un effet et dont le nom est Hiranyagarbha. *Kâryalakshanam brahma hiranyagarbhâkhyam*. Çank.

— 6. *Tasmâd ṛcaḥ sâmayajûṃshi dîkshâ yajñâç ca sarve kratavo dakshiṇâç ca saṃvatsaraṃ ca yajamânaç ca lokâḥ somo yatra pavate yatra sûryaḥ.*

—7. *Tasmâc ca devâ bahudhâ saṃprasûtâḥ sâdhyâ manushyâḥ paçavo vayâṃsi prâṇâpânau vrîhiyavau tapaç ca çraddhâ satyaṃ brahmacaryaṃ vidhiç ca.*

— 8. *Sapta prâṇâḥ prabhavanti tasmât saptârcishaḥ samidhaḥ sapta homâḥ sapta ime lokâ yeshu caranti prâṇâ guhâçayâ nihitâḥ sapta sapta.*

—9. *Ataḥ samudrâ girayaç ca sarve' smât syandante sindhavaḥ sarvarûpâḥ, ataç ca sarvâ oshadhayo rasaç ca yenaisha bhûtais tishṭhate hy antarâtmâ.*

— 10. *Purusha evedaṃ viçvaṃ karma tapo brahma parâmṛtam etad yo veda nihitaṃ guhâyâṃ so' vidyâgranthiṃ vikiratîha somya.*

« Ceci est le vrai [1]. De même que des milliers d'étincelles jaillissent d'un feu bien enflammé dont elles ont la nature [2], de même, ô mon ami, les âmes individuelles [3] diverses sortent de l'être immuable et y retournent.

« Le purusha est brillant (ou transcendant, surnaturel) [4], sans corps, il réside à l'intérieur des choses extérieures, il n'a point eu de commencement, il est sans prâṇa, sans manas, pur, supérieur à l'être immuable et supérieur [5].

« De ce (purusha) naissent le prâṇa, le manas et tous les sens, l'éther, l'air, le feu, l'eau, la terre qui supporte l'univers.

« Agni est sa tête, la lune et le soleil sont ses yeux, les points cardinaux sont ses oreilles, les Vedas que l'on connaît [6] sont sa voix, l'air est son prâṇa, l'univers est son cœur [7]; la terre est

1. L'objet de la (vraie) science. *Tadetat satyam vidyâvishayam*. Çank.

2. *Prabhavanti nirgacchanti svarûpâ* (texte, *sarûpâ*ḥ) *agnisalakshaṇâ*ḥ. Çank.

3. *Bhâvâ*ḥ *jîvâ*ḥ. Çank.

4. *Divyo dyotanavân svayamjyotishtvât divi vâ âtmani bhavo' laukiko vâ*. Çank.

5. D'après Çankara il s'agit du purusha *nirupâdhika*ḥ, c'est-à-dire sans attribut, supérieur à l'être impérissable (*akshara*), dont l'essence est distinguée par des attributs qui sont le germe du nom et de la semence (*nâmarûpavîjopâdhilakshitasvarûpa*ḥ). Remarquons à ce propos combien est peu précis dans les Upanishads le sens de *purusha* servant à désigner tantôt l'âme universelle, tantôt l'âme individuelle dans ses différents états d'union avec la matière.

6. *Vivṛtâ udghâtitâ*ḥ *prasiddhâ vedâ*ḥ. Çank.

7. C'est-à-dire son *antah*ḥ*karaṇa* (l'organe interne), car l'univers n'est

née de ses pieds[1]. Il est l'âtman qui est au-dedans de tous les êtres.

« De ce (purusha suprême[2]) naît le feu (ou agni), dont le soleil est le combustible; du soma[3] naît le nuage (*parjanya*)[4] (et de Parjanya) les plantes qui croissent sur la terre. Le mâle[5] répand la semence dans le sein de la femme. (C'est dans cet ordre[6] que) les nombreuses créatures sortent du purusha[7].

« De (ce purusha) sont issus le ṛg-Veda, le Sàma-Veda, le Yajur-Veda, la consécration[8], les sacrifices, toutes les oblations[9] et les dons rémunératoires aux prêtres, l'année (dans ses rapports avec le sacrifice), le sacrifiant, les mondes[10], sur lesquels le soma (la lune) purifie ou le soleil brille[11].

« De ce (purusha) sont issus les différentes sortes de dieux, les sâdhyas[12], les hommes, les bestiaux, les oiseaux, le prâṇa et l'apâna, le riz et l'orge, la pénitence, la foi, la vérité[13], la chasteté et les prescriptions (concernant les devoirs à remplir)[14].

« De ce (purusha) sont issus les sept pranas (les sens)[15], les sept flammes[16], les sept combustibles (les objets des sens)[17], les sept oblations (les perceptions)[18], ces sept lieux[19] par lesquels

qu'une modification de l'*antaḥkaraṇa*, puisqu'il se dissout dans le manas dans l'état de profond sommeil. *Sarvam hy antaḥkaraṇavikâram eva jagan manasy eva sushupte pralayadarçanât.* Çaṅk.

1. *Yasya ca padbhyâm jâtâ pṛthivî.* Çaṅk.
2. *Tasmât parasmât purushât.* Çaṅk.
3. Qui est produit par le feu (ou agni). *Agninishpannât somât.* Çaṅk.
4. Qui est un deuxième feu. *Parjanyo dvitîyo' gniḥ sambhavati.* Çaṅk.
5. Considéré comme un feu (sacré) dans lequel les plantes offertes en sacrifice ont (produit la semence). *Oshadhibhyaḥ purushâgnau hutâbhyaḥ.* Çaṅk.
6. *Etatkramena.* Çaṅk.
7. Comp. chapitre préliminaire, page 64.
8. *Dîkshâ mauñjyâdilakshaṇakartṛniyamaviçeshâḥ.* Çaṅk.
9. *Kratavaḥ sayûpâḥ.* Çaṅk.
10. Obtenus par le sacrifice. *Lokâs... karmaphalabhûtâḥ.* Çaṅk.
11. C'est une allusion au pitṛyâṇa et au devayâna. Voir p. 92 et sqq. *Somo yatra yeshu pavate punâti lokân yatra yeshu sûryas tapati te ca dakshinâyanottarâyaṇamârgadvayagamyâ vidvadavidvatkartṛphalabhûtâḥ.* Çaṅk.
12. Sorte de dieux. *Sâdhyâ devaviçeshâḥ.* Çaṅk.
13. *Satyam anṛtavarjitam vacanam.* Çaṅk.
14. *Vidhiç ceti kartavyatâ.* Çaṅk.
15. Comparés aux feux du sacrifice.
16. L'éclat des objets qui sont propres à chaque sens. *Teshâm ca (prâṇânâm) saptârcisho dîptayaḥ svasvavishayâvadyotanâni.* Çaṅk.
17. *Sapta samidhaḥ sapta vishayâḥ, vishayair hi samidhyante prâṇâ.* Çaṅk.
18. *Sapta homâs tadvishayavijñânâni.* Çaṅk.
19. Les sièges des sens qui sont en même temps les voies par où cir-

circulent les prânas qui résident dans un endroit secret (le cœur) et qui ont été placés au nombre de sept (en chaque créature)[1].

« De lui (du purusha) sont issues les mers, les montagnes; de lui découlent toutes ces rivières de différentes sortes; de lui sont issues toutes les plantes et l'essence[2] au moyen de laquelle l'âtman interne[3] s'incorpore aux éléments (grossiers)[4].

« Le purusha est l'univers, l'œuvre (c'est-à-dire le sacrifice)[5], la pénitence (c'est-à-dire la science, le fruit obtenu par l'œuvre)[6]; il est Brahma suprême, immortel. Celui qui le connaît dans le lieu secret où il réside (au fond du cœur de tous les êtres vivants[7]), celui-là, ô mon ami, détruit ici-bas le faisceau de l'ignorance. »

2. 2. 1. *âviḥ saṃnihitaṃ guhâcaraṃ nâma mahat padam atraitat samarpitam ejat prâṇan nimishac ca yad etaj jânatha sad asad vareṇyaṃ paravijnânâd*[8] *yad varishṭhaṃ prajânâm.*

— 2. *Yad arcimad yad aṇubhyo 'ṇu yasmin lokâ nihitâ lokinaç ca tad etad aksharaṃ brahma sa prâṇas tad u vâṅ manaḥ tad etat satyaṃ tad amṛtaṃ tad veddhavyaṃ somya viddhi.*

— 5. *Asmin dyauḥ pṛthivî cântarikshaṃ otaṃ manaḥ saha prâṇaiç ca sarvaiḥ taṃ evaikaṃ jânatha âtmânam anyâ vâco vimuñcatha amṛtasya esha setuḥ.*

— 7. *Yaḥ sarvajñaḥ sarvavid yasyaisha mahimâ bhuvi divye brahmapure hy esha vyomny âtmâ pratishṭhitaḥ, manomayaḥ prâṇaçarîranetâ pratishṭhito' nne hṛdayaṃ saṃnidhâya tad vijñânena paripaçyanti dhîrâ ânandarûpam amṛtaṃ yad vibhâti.*

— 9. *Hiraṇmaye pare koçe virajaṃ brahma nishkalam tac chubhraṃ jyotishâṃ jyotis tad yad âtmavido viduḥ.*

— 11. *Brahmaivedam amṛtaṃ purastâd brahma paçcâd*

culent les esprits vitaux (probablement les yeux, les oreilles, les narines et la bouche). *Sapta ime lokâ indriyasthânâni*. Çank.

1. *Nihitâḥ sthâpitâ dhâtrâ sapta sapta prati prânibhedam*. Çank.

2. La sève, la liqueur qu'elles contiennent (?). *Rasaç ca madhurâdiḥ shadvidhaḥ*. Çank.

3. Le *linga*, le corps subtil. *Antarâtmâ lingaṃ sûkshmaṃ çarîram*. Çank.

4. *Yena rasena bhûtaiḥ pancabhiḥ sthûlaiḥ pariveshṭitas tishṭhati antarâtmâ*. Çank.

5. *Karmâgnihotrâdilakshaṇam*. Çank.

6. *Tapo jnânaṃ tatkṛtaṃ phalam*.

7. *Guhâyâṃ hṛdi sarvaprâṇinâm*. Çank.

8. Çankara lisait *paraṃ vijnânât*.

brahma dakshinataç cottarena adhaç corddhvaṃ ca prasṛtaṃ brahmaivedaṃ viçvam idam varishṭham.

« Vous connaissez, ô disciples[1], cet être qui est manifesté[2] et voisin (*Dict. Saint-Pét.*) (ou qui réside dans le cœur. *Çaṅk.*)[3], qui est appelé (l'être), qui agit par des voies secrètes[4], qui est le grand réceptacle où est enserré l'univers[5], c'est-à-dire ce qui se meut, ce qui respire, ce qui cligne la paupière ; il est l'être et le non-être, le désirable, celui qui est supérieur (inaccessible) à la science des mondains[6], le meilleur.

« Celui qui est brillant, qui est subtil parmi les choses subtiles, celui en qui sont placés les mondes et ceux qui les peuplent, c'est Brahma l'être impérissable ; celui-là est le prâṇa, la parole et le manas ; celui-là est le vrai, l'immortel ; il faut le percer (le pénétrer par l'esprit)[7]. Connais-le, ô mon ami !

« Sur lui sont tissus le ciel, la terre et l'atmosphère, le manas avec tous les prâṇas[8]. Vous connaissez, ô disciples, cet être unique qui est l'âtman ; vous rejetez toutes les autres doctrines[9]. Cette (connaissance de l'âtman)[10] est le pont qui conduit à l'immortalité.

« Celui qui connaît toute chose (en essence) et qui connaît toute chose (par ses attributs) a sa puissance établie sur terre dans la brillante cité de Brahma (le manas)[11] ; car cet âtman réside dans l'éther (du cœur)[12] ; il a le manas pour attribut[13], il dirige le prâṇa et le corps[14], et, résidant dans le cœur, il a pour soutien la nour-

1. *Jânatha he çishyâḥ.* Çaṅk.
2. Parce qu'il brille par la parole et ses autres attributs. *âviḥ prakâçam saṃnihitam vâgâdyupâdhibhir jvalati.* Çaṅk.
3. *Saṃnihitaṃ samyak sthitaṃ hṛdi.* Çaṅk.
4. Au moyen de la vue, de l'ouïe, etc. *Darçanaçravaṇâdiprakâraiḥ guhâcaram iti prakhyâtam.* Çaṅk.
5. *Etat sarvam.* Çaṅk.
6. *Paraṃ vyatiriktaṃ vijnânât prajânâm... yal laukikavijnânâgocaram ity arthaḥ.* Çaṅk.
7. *Veddhavyaṃ manasâ tâḍayitavyam.* Çaṅk.
8. Les autres organes. *Prâṇaiḥ karaṇair anyaiḥ.* Çaṅk.
9. Qui forment la science inférieure. *Vaco' paravidyârûpam.* Çaṅk.
10. *Esha setur etad âtmâjnânam.* Çaṅk.
11. *Brahmapure manasi.* Çaṅk. — Parce que c'est dans le manas que Brahma se manifeste constamment sous la forme de l'intelligence *Brahmano' tra caitanyasvarûpena nityâbhivyaktatvât.* Çaṅk.
12. *Vyomny âkâçe hṛtpuṇḍarîkamadhyasthe.* Çaṅk.
13. *Manomayo manaupâdhitvât.* Çaṅk.
14. *Prâṇaç ca çarîraṃ ca prâṇaçarîraṃ tasyâyaṃ netâ.* Çaṅk.

riture. C'est ainsi que[1] les sages le perçoivent par le discernement[2], lui qui est le bonheur, qui est immortel, qui brille (par lui-même)[3].

« Dans un fourneau d'or, suprême[4] (réside) Brahma, l'être sans tache, sans parties ; il est la brillante lumière des lumières ; il est celui que connaissent ceux qui connaissent l'âtman.

« Brahma, cet être immortel, s'étend à l'est, Brahma s'étend à l'ouest, au midi et au nord, au zénith et au nadir ; Brahma est cet univers ; il est le meilleur. »

De la *Mândûkya Up.*, fort courte, du reste, nous n'avons à citer pour le moment que les deux versets suivants.

6. *Esha sarveçvara esha sarvajña esho' ntaryâmy esha yonih sarvasya prabhavâpyayau hi bhûtânâm.*

7. *Nântahprajñam na vahihprajñam nobhayatahprajñam na prajñânaghanam na prajñam nâprajñam adrshtam avyavahâryam agrâhyam alakshanam acintyam avyapadeçyam ekâtmyapratyayasâram prapañcopaçamam çântam çivam advaitam caturtham manyante sa âtmâ sa vijñeyât.*

« Il est le seigneur de toute chose, il est l'omniscient, il est le régisseur interne, il est la matrice de l'univers, il est le commencement et la fin des êtres.

« Sans intelligence[5] interne[6], sans intelligence externe[7], sans l'une et sans l'autre, n'étant pas un faisceau d'intelligence[8], n'étant ni intelligent ni inintelligent, invisible, échappant à toute relation, imperceptible, sans signe distinctif, ne tombant pas sous la pensée, ne pouvant être décrit (ou défini), ayant pour essence l'idée d'homogénéité, (lieu de) repos (de dissolution)

1. *Tad âtmatattvam.* Çank.

2. Le discernement résultant des leçons des maîtres et des livres sacrés et produit par la science, l'apaisement des passions, la coercition, la méditation et le renoncement. *Vijnânena çâstrâcâryopadeçajanitena jnânaçamadamadhyânavairâgyodbhûtena.* Çank.

3. *Svâtmany eva bhâti.* Çank.

4. *âtmasvarûpopalabdhisthânatvât param.* Çank.

5. Par allusion sans doute à l'intelligence spéciale appelée *prâjna* que le *Vedânta-Sâra* définit « celle qui a pour qualités le manque de science et de puissance » et qu'il appelle « *prâjna.* » *Etadupahitam caitanyam ajnatvânîçvaratvâdigunakam prâjna ity ucyate.*

6. Celle qui est unie au corps subtil. *Nantahprajnam iti taijasapratishedhah.* Çank.

7. Celle qui est unie au corps grossier. *Na vahihprajnam iti viçvapratishedah.* Çank.

8. État de l'âme dans le profond sommeil. *Na prajnaghanam iti sushuptâvasthâpratishedhah.* Çank.

du développement matériel, apaisé, pur, sans second; tel est, pensent (les sages), le quatrième (état suprême de Brahma). C'est l'âtman, c'est celui qu'il faut connaître. »

La *Çvetâçvatara Upanishad*, qui correspond à un état de développement complet du système vêdântique, nous présente l'idée de l'âme suprême ou de l'être absolu sous des traits confus et parfois contradictoires. Nous y trouvons un syncrétisme évident où les théories des systèmes Yoga et Sâmkhya sur la délivrance par l'ascétisme et la pluralité des principes primordiaux, et le monothéisme néo-mythologique des sectaires çivaïtes s'entremêlent au panthéisme spiritualiste du Vedânta. On en va juger par les nombreuses citations qui suivent.

1. 3. *Te dhyânayogânugatâ apaçyan devâtmaçaktiṃ svaguṇair nigûḍhâṃ yaḥ kâraṇâni nikhilâni tâni kâlâtmayuktâny adhitishṭhaty ekaḥ.*

— 8. *Saṃyuktam etat ksharam aksharaṃ ca vyaktâvyaktaṃ bharate viçvam îçaḥ, anîçaç câtmâ badhyate bhoktṛbhâvâj jñâtvâ devaṃ mucyate sarvapâçaiḥ.*

— 9. *Jñâjñau dvâv ajâv îçânîçâv ajâ hy ekâ bhoktṛbhogyârthayuktâ anantaç câtmâ viçvarûpo hy akartâ trayaṃ yadâ vindate brahmam etat.*

— 10. *Ksharaṃ pradhânam amṛtâksharaṃ haraḥ ksharâtmânâv îçate deva ekaḥ tasyâbhidhyânâd yojanât tattvabhâvâd bhûyaç cânte viçvamâyânivṛttiḥ.*

« Ceux qui se sont appliqués à la méditation et au *yoga* (discipline pieuse) ont vu la puissance [1] du dieu âtman qui se trouve cachée sous ses qualités (les trois qualités de la matière). C'est ce Dieu qui dirige seul toutes ces causes (dont il a été question dans les versets précédents) unies au temps et à l'âtman [2].

« Le Seigneur [3] soutient cet univers que composent le périssable et l'impérissable, le développé [4] et l'indéveloppé [5]. L'âtman, qui n'est pas le Seigneur [6], est enchaîné par suite de sa nature de jouissant; quand il connaît Dieu, il est délivré de toutes ses chaînes.

1. *Svatantrâm* çakt*im kâranam*. Commentaire.
2. M. Röer traduit : « Ces causes dont le temps est la première et l'âtman la dernière. » — *Kâlâtmabhyâm* yuk*tâni*. Com.
3. L'âme suprême. *Avyaya içvara iti*. Com. *Sarvâtmâ parameçvara*h, *asarvâtmâ jîva*h. Com.
4. L'ensemble des modifications. *Vyakta*m *vikârajâtam*. Com.
5. La cause. *Avyaktam kâranam*. Com.
6. L'âme individuelle. *Anîçaç cânîçvaraç ca anîço jîva*h. Com.

« Celui qui connaît (c'est-à-dire îçvara. *Com.*) et celui qui ne connaît pas (c'est-à-dire Jîva. *Com.*) n'ont point eu de commencement; l'un est le Seigneur (suprême) et l'autre ne l'est pas. Il est un (autre principe, — la nature, *prakṛti. Com.*) qui n'a point eu de commencement et qui est unie au jouissant et aux choses qui font l'objet de la jouissance. L'âtman (suprême) est infini, il a l'univers pour forme[1], il n'est pas agent. Quand on obtient (c'est-à-direquand on connaît) cette triade qui est Brahma (on est délivré)[2].

« Ce qui est périssable est la nature (*pradhâna*); ce qui est immortel et impérissable est *hara*[3]. Le dieu unique[4] est le maître du périssable et de l'âtman[5]. En dirigeant sa pensée vers lui, en s'unissant (intellectuellement) à lui, en le concevant sous son essence réelle[6] (comme identique à soi-même), à diverses reprises[7], on obtient enfin la cessation de toute la *mâyâ* (l'illusion qui fait croire à la réalité du monde matériel).

1.12. *Etaj jñeyaṃ nityam evâtmasaṃsthaṃ nâtaḥ paraṃ veditavyaṃ hi kiṃ cit, bhoktâ*[8] *bhogyaṃ preritâraṃ ca matvâ sarvaṃ proktaṃ trividhaṃ brahmam etat.*

2.16. *Esha hi devaḥ pradiço' nu sarvâḥ pûrvo hi jâtaḥ sa u garbhe antaḥ sa vijâtaḥ sa janishyamâṇaḥ pratyaṅ janâṃs tishṭhati sarvatomukhaḥ.*

—17. *Yo devo' gnau yo' psu yo viçvaṃ bhuvanam âviveça ya oshadhîshu yo vanaspatishu tasmai devâya namo namaḥ.*

« Il faut connaître cet (être) éternel qui réside en lui-même; rien de supérieur à lui ne saurait être connu. Quand on a conçu

1. *Viçvarûpo viçvaṃ asyaiva rûpam.* Com.

2. Qui consiste dans le jouissant, la jouissance et ce qui en est l'objet, ou bien dans *jîva*, l'âme individuelle, *îçvara*, l'âme suprême, et *prakṛti*. la nature. *Trayaṃ bhoktṛbhogabhogyarûpam athavâ jîvâjîvâtmakajîveçvaraprakṛtirûpatrayaṃ brahma. yadâ vindate labhate tadâ mucyata iti.* Com.

3. Le Seigneur suprême, ainsi appelé parce qu'il enlève (*haraṇât*) l'ignorance. *Avidyâder haraṇât parameçvaro haraḥ.* Com. C'est un nom de Çiva.

4. L'âme suprême. *Deva ekaç citsadânandâdvitîyaḥ paramâtmâ.* Com.

5. Le purusha, l'âme individuelle. *Ksharâtmânâv pradhânapurushau.* Com.

6. En pensant : « Je suis Brahma. » *Tattvabhâvâd aham brahmâsmîti.* Com.

7. *Bhûyaç câsakṛt.* Com.

8. Grammaticalement il faudrait *bhoktâram.* Le nominatif peut s'expliquer pourtant par une anacoluthe. L'auteur a commencé d'écrire les régimes de *matvâ* comme s'il voulait les faire suivre d'*iti*, mais arrivé aux derniers il a renoncé à cette construction et leur a donné la désinence régulière en pareil cas, c'est-à-dire celle de l'accusatif.

l'idée de celui qui jouit[1], de ce dont on jouit (les objets des sens) et de l'agent[2], (on connaît) l'univers sous sa triple forme appelée Brahma.

« Ce dieu se trouve dans toutes les directions ; il est le premier né[3] ; il est à l'intérieur de la matrice ; il est (déjà) né, il naîtra (encore) ; il est dans (toutes) les créatures ; il est tourné de tous les côtés[4].

« Hommage, hommage à ce dieu qui est dans le feu, qui est dans l'eau, qui pénètre le monde tout entier, qui est dans les plantes, qui est dans les arbres. »

3. 1. *Ya eko jâlavân îçita îçinîbhiḥ* (sic) *sarvâṅl lokân îçita îçanîbhiḥ* (sic), *ya evaika udbhave saṃbhave ca ya etad vidur amṛtâs te bhavanti.*

— 3. *Viçvataçcakshur uta viçvatomukho viçvatobâhur uta viçvataspât saṃ bâhubhyâṃ dhamati saṃ patatrair dyâvâbhûmîṃ janayan deva ekaḥ.*

— 4. *Yo devânâṃ prabhavaç codbavaç ca viçvâdhipo rudro...*

— 7. *Tataḥ paraṃ brahma paraṃ bṛhantaṃ yathânikâyaṃ sarvabhûteshu gûḍhaṃ viçvasyaikaṃ pariveshṭitâram îçaṃ taṃ jñâtvâmṛtâ bhavanti.*

— 11. *Sarvânanaçirogrîvaḥ sarvabhûtaguhâçayaḥ sarvavyâpî sa bhagavân tasmât sarvagataḥ çivaḥ.*

— 12. *Mahân prabhur vai purushaḥ sattvasyaisha pravartakaḥ sunirmalâm imâṃ prâptim îçâno jyotir avyayaḥ.*

— 14. *Sahasraçîrshâ purushaḥ sahasrâkshaḥ sahasrapât sa bhûmiṃ viçvato vṛtvâ atyatishṭhad daçâṅgulam.*

— 15. *Purusha evedaṃ sarvaṃ yad bhûtaṃ yac ca bhavyam utâmṛtatvasyeçâno yad annenâtirohati.*

— 16. *Sarvataḥpâṇipâdaṃ tat sarvato'kshiçiromukhaṃ sarvataḥ çrutimal loke sarvam âvṛtya tishṭhati.*

— 17. *Sarvendriyaguṇâbhâsaṃ sarvendriyavivarjitaṃ sarvasya prabhum îçânaṃ sarvasya çaraṇaṃ bṛhat.*

— 18. *Navadvâre pure dehî haṃso lelâyate vahiḥ, vaçî sarvasya lokasya sthâvarasya carasya ca.*

1. L'âme individuelle. *Bhoktâ jîvaḥ*. Com.
2. L'âme suprême. *Sarvapreritântaryâmî parameçvaraḥ*. Com.
3. *Pûrvo hi jâtaḥ sarvasmâd hiranyagarbhâtmanâ*. Com.
4. M. Röer traduit : « Il réside en toute créature sous la forme de tout. » — Com. Le visage de toutes les créatures est à lui. *Sarvapràṇigatâni mukhâni asyeti sarvatomukhaḥ*.

— 19. *Apânipâdo javano grahîtâ paçyaty acakshuḥ sa çṛṇoty akarṇaḥ sa vetti vedyaṃ na ca tasyâsti vettâ tam âhur agryaṃ purushaṃ mahântam.*

« Ceux qui connaissent cet (être) unique qui muni du réseau (de la *mâyâ. Com.*), gouverne (l'univers) au moyen de ses pouvoirs souverains, qui régit à lui seul tous les mondes avec ses pouvoirs souverains quand (l'univers) naît et se manifeste[1], — ceux-là sont immortels.

« De tous les côtés il a des yeux, des visages, des bras, des pieds. Le dieu unique, en créant le ciel et la terre, a muni les créatures de bras et d'ailes[2].

« Rudra, qui est le maître suprême de l'univers, la cause de la naissance et de l'existence des dieux[3] (Indra et les autres)...

« Quand on connaît le Seigneur qui est supérieur à cela (le monde matériel uni au purusha)[4], Brahma suprême, vaste, caché dans tous les êtres, en chaque corps[5], et qui à lui seul enveloppe l'univers, — on devient immortel.

« Le bienheureux Çiva[6] a pour bouches, pour têtes et pour cous, ceux de tous les êtres; il réside dans un lieu secret au-dedans de tous les êtres; il pénètre l'univers; il est donc partout.

« Le purusha est le grand maître, l'agent de l'organe interne[7], l'arbitre de l'obtention très-pure (l'état d'union avec Brahma)[8], la lumière, l'impérissable.

« Le purusha a mille têtes, mille yeux, mille pieds; enveloppant la terre de toutes parts, il la dépasse de la grandeur de dix doigts[9].

1. *Sambhave prâdurbhâve.* Com.

2. C'est l'explication du Com. (*Sam bâhubhyâm dhamati samyojayatîty arthaḥ*) et celle adoptée par M. Röer. M. Weber qui n'avait pas le Com. à sa disposition traduisait (*Ind. Stud.*, I, 426). « Zusammen beugt er mit seinem Armen, zusammen mit den Flügeln, Himmel und Erde, der erzeugende eine Gott. » — Ce verset est emprunté à la *Vâj. Samh.* 17, 19.

3. *Prabhavahetur udbhavahetuç ca. — Devânâm indrâdinâm.* Com.

4. *Tataḥ purushayuktâj jagataḥ.* Com. *

5. *Yathânikâyam yathâçarîram.* Com.

6. Identifié ici à l'âme suprême. M. Röer considère à tort, ce semble, le mot *çiva* comme un simple qualificatif, « propitious. »

7. *Sattvasya antaḥkaraṇasya.* Com. — M. Röer traduit par « mover of all that is. »

8. *Sunirmalâm imâm prâptim paramapadaprâptim.* Com.

9. C'est-à-dire, d'après le Com., qu'il n'a pas de limites, qu'il est infini. *Daçângulam anantam apâram ity arthaḥ.* Ce passage est emprunté à l'hymne au Purusha du *Ṛg*-Véda. M. Röer suit l'interprétation de M. Weber

« Le purusha est cet univers, il est le passé et l'avenir ; il est le maître de l'immortalité et de ce qui croît par la nourriture[1].

« Ses mains et ses pieds sont partout, ses yeux, sa tête et sa bouche sont partout, ses oreilles[2] sont partout ; il enveloppe l'univers et réside dans le monde[3].

« Lui qui paraît avoir toutes les facultés des sens[4] est privé de tous les sens ; il est le maître et le seigneur de l'univers ; il est le grand refuge de toutes choses.

« Incorporé dans la citadelle aux neuf portes[5], il est comme un flamant qui se dirige vers les choses extérieures[6]. Il est l'arbitre de l'univers mobile et immobile.

« Sans mains et sans pieds, il marche rapidement et saisit (toutes choses) ; il voit sans avoir d'yeux ; il entend sans avoir d'oreilles ; il connaît (quoique sans manas, *Com.*)[7] tout ce qui peut être connu et nul ne le connaît. On l'appelle le premier[8], le grand purusha. »

4. 1. *Ya eko' varṇo bahudhâ çaktiyogâd varṇân anekân nihitârtho dadhâti vi caiti cânte viçvam âdau sa devaḥ.*

— 2. *Tad evâgnis tad âdityas tad vâyus tad u candramâḥ, tad eva çukram tad brahma tad âpas tat prajâpatiḥ.*

— 3. *Tvaṃ strî tvaṃ pumân asi tvaṃ kumâra uta vâ kumârî tvaṃ jîrṇo daṇḍena vañcayasi tvaṃ jâto bhavasi viçvatomukhaḥ.*

— 4. . . . . *anâdimat tvaṃ vibhutvena vartase yato jâtâni bhuvanâni viçvâ.*

— 5. *Ajâm ekâṃ lohitakṛshṇavarṇâm*[9] *bahvîḥ prajâḥ sṛjamânâṃ sarûpâm ajo hy eko jushamâṇo' nuçete jahâty enâṃ bhuktabhogyâm ajo' nyaḥ.*

(*Ind. stud.*, I, 427) et traduit : « Il dépasse de dix doigts (la cavité intérieure du cœur). »

1. *Yac cânnenâtirohati tasya îçânaḥ*. Com.
2. *Çrutiḥ çravaṇam asyeti çrutimat.* Com.
3. L'assemblage matériel. *Loke nikâye*. Com.
4. *Adhyavasâyasaṃkalpaçravaṇavad âbhâsata iti sarvendriyaguṇâbhâsam.* Com.
5. Le corps ainsi appelé à cause de ses neuf ouvertures. *Navadvâre çirasi saptadvârâṇi dve avâcî*. Com.
6. Qui cherche à saisir les objets des sens. *Lelâyate calati vahir vishayagrahaṇâya*. Com. M. Röer traduit : « The soul Hansa moves to things without » et renvoie pour un passage analogue à la *Bhag.-Gîtâ*. 5, 13. Voir aussi, d'après M. Weber, *Mhb.* XII, 7679, 8765.
7. *Amanasko' pi*. Com.
8. *Agryam prathamam*. Com.
9. Le Com. donne la leçon : *lohitaçuklakṛshṇâm*.

— 9. *Chandâṃsi yajñâḥ kratavo vratâni bhûtaṃ bhavyaṃ yac ca vedâ vadanti yasmân mâyî srjate viçvam etat tasmiṃç cânyo mâyayâ saṃniruddhaḥ.*

— 10. *Mâyâṃ tu prakṛtiṃ vidyân mâyinaṃ tu maheçvaraṃ tasyâvayavabhûtais tu vyâptaṃ sarvam idaṃ jagat.*

— 11. *Yo yoniṃ yonim adhitishṭhaty eko yasminn idaṃ saṃ ca vicaiti sarvaṃ taṃ îçânaṃ varadaṃ devam îḍyaṃ nicâyemâṃ çântim atyantam eti.*

— 14. *Sûkshmâtisûkshmaṃ kalilasya madhye viçvasya srashṭâram anekarûpaṃ viçvasyaikaṃ pariveshṭitâraṃ jñâtvâ çivaṃ çântim atyantam eti.*

— 18. *Yadâtamas tan na divâ na râtrir na san na câsan çiva eva kevalaḥ, tad aksharaṃ tat savitur vareṇyaṃ prajñâ ca tasmât prasṛtâ purâṇî.*

— 19. *Nainam ûrdhvaṃ na tiryañ ca na madhye parijagrabhat, na tasya pratimâ asti yasya nâma mahad yaçaḥ.*

« L'être unique qui étant sans signes distinctifs (sans attributs)[1] a, par l'emploi de ses différents pouvoirs (*çakti*) et pour des objets déterminés, établi au commencement des choses[2] les signes distinctifs divers (les attributs), lui en qui, à la fin (des choses), cet univers se dissout, — cet (être) est Dieu.

« Cela (l'âtman)[3] est Agni (le feu), cela est Âditya (le soleil), cela est Vâyu (l'air), cela est la lune, cela est pur (brillant)[4], cela est Brahma[5], cela est l'eau, cela est Prajâpati.

« Tu es une femme, tu es un homme, tu es un jeune garçon, tu es une jeune fille, tu es un vieillard et tu marches en t'appuyant sur un bâton, tu es né avec le visage tourné de tous les côtés.

« Tu n'as point eu de commencement, tu pénètres[6] (l'univers) ; c'est de toi que sont issus tous les mondes.

« Un principe jouissant, unique (le *vijñânâtman*. Com., l'âtman doué de discernement et, par conséquent,—uni aux organes) repose sur un autre principe unique, (la *prakṛti* ou la nature. Com.), rouge, blanc et noir[7] qui produit des créatures nom-

1. *Avarno nirviçesha ity arthaḥ*. Com.
2. *Nihitârtho gṛhîtaprayojanaḥ*. Com.
3. *Tad evâtmatattvam*. Com.
4. Ou ce sont les constellations. *Çukram çuddham... nakshatrâdi*. Com.
5. *Tad hiranyagarbha âtmâ*. Com.
6. *Vibhutvena vyâpakatvena*. Com.
7. En vertu de la théorie cosmogonique de la *Chândogya Up.* — *Tejo'bannalakshaṇâṃ prakṛtim chândogyopanishatprasiddhâm*. Com.

breuses et qui est uniforme[1] (en essence). Un autre principe (l'âtman opérant sa délivrance)[2] se détache de celui-là (la nature), quand la jouissance en a été épuisée.

« Le *mâyin*[3] dont sont sortis[4] les mètres, les sacrifices, les oblations, les œuvres pieuses, le passé, l'avenir et ce que révèlent les Védas a émis cet univers dans lequel un autre[5] est enveloppé par la *mâyâ*[6].

« Il faut savoir que la *mâyâ* (l'illusion) est la nature (*prakṛti*), et que le *mâyin* est le Seigneur suprême (*maheçvara*). Tout ce monde est rempli par ses membres (illusoires et pareils à une corde qu'on prendrait pour un serpent, par l'effet de la fausse imputation[7]).

« Ayant conçu mentalement[8] (l'idée de) ce maître généreux, de ce dieu louable qui préside seul à chaque matrice (c'est-à-dire à chaque race, à chaque créature), lui en qui l'univers se dissout et duquel il sort[9], on obtient la paix d'une manière absolue.

« Quand on connaît Çiva[10] (l'être) subtil parmi les choses subtiles (ou plus subtil que les choses subtiles, c'est-à-dire très-subtil) qui réside au sein (de la confusion), (l'être) multiforme qui émet l'univers, (l'être) unique qui enveloppe (l'univers), — on obtient la paix d'une manière absolue.

« Quand il n'y a pas de *tamas*[11] (l'obscurité considérée comme la qualité propre à l'état le plus grossier de la matière), il n'y a ni jour ni nuit, ni être ni non-être, il n'y a que Çiva (l'être) absolu. Il est l'impérissable, celui dont il est question dans la

1. *Sarûpâm samânâkârâm*. Com.
2. *Anya âcâryopadeçaprakâçâvasâditâvidyândhakârah*. Com.
3. L'âme suprême dans sa relation avec la nature. *Tad (prakrti)-adhishthâtrsaccidânandarûpabrahmanas tadupâdhivaçân mâyitvam*. Com.
4. *Asmât prakrtâksharâd brahmanah pûrvoktam sarvam utpadyata iti sambandhah*. Com.
5. L'âme individuelle qui se trouve au pouvoir de l'ignorance. *Anyah... avidyâvaçayo bhûtvâ*. Com.
6. La nature. *Pûrvoktâyâh prakrter mâyâtvam*. Com.
7. *Rajjvâdyadhishthâneshu kalpitasarpâdisthânîyair mâyikaih svâvayavair adhyâsadvârâ*. Com.
8. Se l'étant représenté en se disant, « je suis Brahma. » *Brahmâham asmity aparokshîkrtya*. Com.
9. *Samhârakâle sameti samgacchati layam prâpnoti punah srshtikâle vividham eti âkâçâdirûpena nânâbhavati*. Com.
10. Comme plus haut, M. Röer rend le mot *çiva* par un adjectif, « all-blessed. »
11. *Yadâ yasyâm avasthâyâm atamo na tamo'sti*. Com.

sâvitrî[1], c'est de lui qu'est venue l'antique sagesse (c'est-à-dire qui découle de la formule, « tu es cela »[2] et qui s'est perpétuée par une tradition remontant à Brahma)[3].

« On ne saurait le saisir ni en haut, ni obliquement, ni au milieu. Il n'y a rien de pareil à cet (être) dont le nom est grande gloire. »

5. 1. *Dve akshare brahmapare tv anante vidyâvidye nihite yatra gûḍhe ksharaṃ tv avidyâ hy amṛtaṃ tu vidyâ vidyâvidye îçate yas tu so' nyaḥ.*

— 3. *Ekaikaṃ jâlaṃ bahudhâ vikurvann asmin kshetre saṃharaty esha devaḥ, bhûyaḥ sṛshṭvâ yatayas tatheçaḥ sarvâdhipatyaṃ kurute mahâtmâ.*

— 5. *Yac ca svabhâvaṃ pacati viçvayoniḥ pâcyâṃç ca sarvân pariṇâmayed yaḥ sarvam etad viçvam adhitishṭhaty eko guṇâṃç ca sarvân viniyojayed yaḥ.*

— 7. *Guṇânvayo yaḥ phalakarmakartâ kṛtasya tasyaiva sa copabhoktâ sa viçvarûpas triguṇas trivartmâ prâṇâdhipaḥ saṃcarati svakarmabhiḥ.*

— 10. *Naiva strî na pumân esha na caivâyaṃ napuṃsakaḥ, yad yac charîram âdatte tena tena sa rakshyate.*

— 12. *Sthûlâni sûkshmâṇi bahûni caiva rûpâṇi dehî svaguṇair vṛṇoti kriyâguṇair âtmaguṇaiç ca teshâṃ saṃyogahetur aparo' pi dṛshṭaḥ.*

« La science et l'ignorance[4] sont toutes deux placées en Brahma suprême[5], infini, dans lequel elles sont cachées. L'ignorance est périssable, mais la science est immortelle. Celui qui régit la science et l'ignorance est différent (de l'une et de l'autre).

« Ce Dieu développant de différentes manières chacun des réseaux (de la *mâyâ*) dans ce champ (le monde matériel), les resserre de même[6]. Le Seigneur créant de nouveau des ascètes

1. Prière tirée de l'hymne du *Rg*-Veda 3, 62, et dont font partie les mots *tat savitur varenyam* ; le sens littéral n'en saurait être rendu sans reconstituer entièrement la phrase où ils figurent.

2. *Prajnâ... tattvamâdivâkyajâ buddhih*. Com.

3. *Purânî brahmânam ârabhya paramparayâ prâptâ anâdisiddhâ*. Com.

4. Dans le sens vêdântique, c'est-à-dire la vraie science, celle de Brahma, et l'illusion ou la *mâyâ*.

5. C'est une des explications proposées par le Com. et la seule que le sens de la phrase semble admettre, malgré la forme peu grammaticale du composé.

6. C'est-à-dire qu'il absorbe l'univers matériel après l'avoir développé, manifesté. M. Röer traduit: « having in various ways changed every kind (of existence principles) in that field destroys it again, etc. »

(des *ṛshis. Com.*) comme (dans une création antérieure)[1] exerce, lui, le grand âtman, la domination sur toutes choses.

« C'est lui qui[2], matrice de l'univers, produit[3] la nature des choses (comme la chaleur du feu, etc. *Com.*)[4] et qui transforme ce qui est susceptible de transformation (ou d'amalgame) (les éléments. *Com.*)[5]; c'est lui seul qui préside à cet univers, et qui applique (aux choses) leurs qualités (le *sattva*, le *rajas* et le *tamas. Com.*)[6].

« Celui qui est doué des (trois) qualités (l'âtman individuel), qui accomplit l'œuvre (ou le sacrifice) à cause du fruit, celui-là jouit de l'effet (de ses œuvres), il est omniforme, il est doué des trois qualités, il peut suivre trois directions[7], il est le surintendant des prâṇas, il se meut (transmigre) par l'effet de ses œuvres.

« Il n'est pas femelle, il n'est pas mâle, il n'est pas hermaphrodite. Il est gardé par chacun des corps auxquels il s'unit[8].

« Muni d'un corps, il (l'âtman individuel)[9] couvre de ses qualités les choses grossières et subtiles et les (créatures) diverses[10]. Par suite des qualités résultant de l'œuvre et de celles qui lui sont propres, il y a (pour l'âtman individuel) cause d'union successive avec d'autres corps, quoiqu'il en diffère (quoiqu'il soit immatériel[11]).

6. 1. *Svabhâvam eke kavayo vadanti kâlaṃ tathânye parimuhyamânâḥ, devasyaisha mahimâ tu loke yenedaṃ bhrâmyate brahmacakram.*

— 2. *Yenâvṛtaṃ nityam idaṃ hi sarvaṃ jñaḥ kâlakâro*

1. *Srshtvâ tathâ yathâ pûrvasmin kalpe srshtavân.* Com. — Ma traduction suppose que *yatayah* est pour *yatîn*, comme l'indique le Com.

2. *Yac ca yaç ceti lingavyatyayah*. Com.

3. *Pacati nishpâdayati*. Com.

4. *Svabhâvam yad agner aushnyam*. Com.

5. *Pâcyâmç ca pâkayogyân prthivyâdin*. Com.

6. *Gunâmç ca sattvarajastamorûpân*. Com.

7. Selon qu'il observe ou n'observe pas le devoir ou qu'il obtient la délivrance au moyen de la science; ces directions sont le *devâyana*, etc. *Trayo devâyanâdayo mârgabhedâ asyeti trivartmâ dharmâdharmajnânamârgabhedâ asyeti*. Com.

8. *Sa ca vijnânâtmâ rakshyate samrakshyate; tattaddharmân âtmany adhyasyâbhimanyate mukto 'ham krço' ham aham pumân aham strî aham napumsaka iti*. Com.

9. *Dehî vijnânâtmâ*. Com.

10. *Sthûlâny açmâdini tâni ca sûkshmâni taijasadhâtuprabhrtini bahûni devâdiçarîrâni*. Com.

11. *Tatas tatkriyâgunair âtmagunaiç ca sa dehî aparo' pi dehântarasamyukto bhavatîty arthah*. Com.

guṇî sarvavid yaḥ, teneçitam karma vivartate ha pṛthvyâpyatejo' nilakhâni cintyam.

— 5. *âdiḥ sa saṃyoganimittahetuḥ paras trikâlâd akâlo' pi dṛshṭaḥ, taṃ viçvarûpaṃ bhavabhûtam îḍyaṃ devaṃ svacittastham upâsya pûrvam.*

— 6. *Sa vṛkshakâlâkṛtibhiḥ paro' nyo yasmât prapañcaḥ parivartate yaṃ dharmâvahaṃ pâpanudaṃ bhageçaṃ jñâtvâtmasthaṃ amṛtaṃ viçvadhâma.*

— 8. *Na tasya kâryaṃ karaṇaṃ ca vidyate na tat samaç câbhyadhikaç ca dṛçyate parâsya çaktir vividhaiva çrûyate svâbhâvikî jñânabalakriyâ ca.*

— 10. *Yas tûrṇanâbha iva tantubhiḥ pradhânajaiḥ svabhâvato deva ekaḥ svam âvṛṇot sa no dadhâd brahmâpyayam.*

— 11. *Karmâdhyakshaḥ sarvabhûtâdhivâsaḥ sâkshî cetâ kevalo nirguṇaç ca.*

— 12. *Eko vaçî nishkriyâṇâṃ bahûnâṃ ekaṃ vîjaṃ bahudhâ yaḥ karoti.*

— 16. *Sa viçvakṛd viçvavid âtmayoniḥ kâlakâro guṇî sarvavid yaḥ pradhânakshetrajñapatir guṇeçaḥ saṃsâramokshasthitibandhahetuḥ.*

— 19. *Nishkalaṃ nishkriyaṃ çântaṃ niravadyaṃ nirañjanam amṛtasya paraṃ setuṃ dagdhendhanam ivânalam.*

« Certains sages prétendent que la nature des choses[1] (est la cause première), d'autres disent que c'est le temps : ils se fourvoient. C'est par la grandeur (la puissance) de ce dieu[2] (Brahma) que se meut dans le monde la roue de Brahma.

« Celui par lequel cet univers est nécessairement[3] enveloppé, celui qui possède la connaissance, qui est l'auteur du temps, le maître des qualités, l'omniscient, — par celui-là est gouvernée et a lieu l'œuvre qui consiste dans (qui s'exerce au moyen de) la terre, l'eau, le feu, l'air et l'éther[4].

1. La nature est la faculté nécessaire (la propriété) de chaque chose; ainsi, le feu a pour nature la chaleur. *Svabhâvo nâma padârthânâm pratiniyatâ çaktiḥ agner aushṇyam iva.* Com.

2. L'emploi fréquent dans cette Upanishad des mots *deva, îça, îçitâ, îçvara, rudra, çiva,* comme synonymes de Brahma ou de l'âtman, marque un retour à l'idée d'un dieu personnel qui est certainement une nouvelle preuve du peu d'ancienneté relative de l'ouvrage.

3. *Nityam niyamena.* Com.

4. *Karma... pṛthivyâdibhûtapancakam yat prathamâdhyâye cintyam ity uktam.* Com.

« Il est le premier (la cause première)[1], la cause de ce qui produit l'union de l'âtman individuel avec le corps (c'est-à-dire la cause de l'ignorance)[2]; quoiqu'il soit supérieur aux trois (modes du) temps (le passé, le présent et l'avenir), il est indépendant du temps. En adorant ce dieu omniforme[3], qui est la vraie origine, (ce dieu) louable qui réside en sa propre pensée, qui est antérieur (à toutes choses), (on entre en communion avec lui).

« Il est supérieur aux formes de l'arbre (de la transmigration)[4] et à celles du temps; différent de lui est le développement matériel (qui) se meut circulairement. Quand on connaît (ce dieu) le promoteur du devoir, l'ennemi du mal, le seigneur de la fortune, qui réside en lui-même, qui est immortel et qui est le support de toutes choses[5] (on obtient ce qui est différent des principes matériels de la création. Röer).

« Il n'a ni corps ni organes[6]; il n'a ni égal ni supérieur. La révélation nous apprend que sa puissance (*çakti*) est suprême et diverse et qu'il possède essentiellement les facultés de connaissance et de force[7].

« Que le dieu unique qui, pareil à l'araignée, s'enveloppe, par sa nature, à l'aide de plusieurs fils[8] qui sont produits par le *pradhâna* (la nature), nous procure l'identité avec Brahma[9].

« ... Il préside à l'œuvre, il réside dans tous les êtres, il est le témoin (c'est-à-dire il voit tout)[10] (l'être) surveillant[11], absolu[12], et sans qualité.

« Il est unique, il est libre[13], il est celui qui multiplie la semence unique des âmes individuelles[14].

1. *âdih kâranam sarvasya*. Com.
2. *Çarîrasamyoganimittânâm avidyânâm hetuh*. Com.
3. En se reconnaissant identique à lui. *Upâsyâyam aham asmîti samâdhânam krtvety arthah*. Com.
4. *Vrkshah samsâravrkshah*. *Com*.
5. *Viçvadhâma viçvasyâdhârabhûtam*.
6. *Na tasya kâryam çarîram karanam cakshurâdi vidyate*. Com. M. Weber traduit : « Il n'y a pour lui ni créé ni créant ». *Ind. Stud.*, 1, p. 437.
7. It is dependent upon himself and acting according to his knowledge and power. Röer.
8. Le nom, la forme et l'œuvre. *Nâmarûpakarmabhih*. Com.
9. Comp. *Mund. Up.* 1, 1, 7.
10. *Sarveshâm bhûtânâm sâkshî sarvadrashtâ*. Com.
11. Ou pure pensée. Röer.
12. Ou sans attributs. *Kevalo nirupâdhikah*. Com.
13. *Vaçî svatantrah*. Com.
14. Par ceux qui ne sont pas actifs, il faut entendre les *jîvas* (les âmes

« Il est l'agent de toutes choses, l'omniscient, la matrice et le moi (de toutes choses)[1], — cet être qui est l'auteur du temps, le possesseur des qualités[2], l'omniscient, le maître de l'indéveloppé et de l'âtman individuel[3], le seigneur des qualités, la cause de la transmigration, de la délivrance, de la permanence (de l'âtman au sein de la matière) et des liens (qui les enchaînent l'un à l'autre)[4].

« Il est sans parties, sans action, apaisé, sans faute, sans taches ; il est le pont suprême qui conduit à l'immortalité et pareil au feu dont l'aliment est consumé[5]. »

Comme d'ordinaire, la *Maitri Upanishad* nous présente sur l'âtman des vues empruntées aux différentes périodes du développement de la doctrine. Toutefois la précision subtile apportée dans les détails et le luxe d'expressions techniques dont la plupart sont inconnues aux Upanishads que nous venons de passer en revue indiquent, comme nous l'avons dit ailleurs déjà, que celle-ci doit appartenir à une époque moins reculée que toutes les précédentes. Les passages qui vont suivre serviront à montrer ce que la *Maitri Up.* contient d'original, sinon dans les idées mêmes, du moins dans la façon dont elles sont présentées.

2.2. *Athaya eshocchvâsâvishṭambhanenordhvam utkrânto vyayamâno' vyayamânas tamaḥ pranudaty esha âtmâ ity âha bhagavân maitriḥ ity evam âha atha ya esha samprasâdo' smâc charîrât samutthâya paraṃ jyotir upasaṃpadya svena rupeṇâbhinishpadyata ity eshâtmeti hovâcaitad amṛtam abhayam etad brahmeti.*

« Ce (principe) qui, sans mettre obstacle à la respiration[6], s'élève (durant le sommeil) soumis en apparence à des impressions (à des modifications), (quoique) impassible (en réalité)[7] et

individuelles); car les actes ne sont pas dans l'âtman, mais dans le corps et les sens. *Nishkriyâṇâm jîvânâm sarvâ hi kriyâ nâtmani samavetâḥ kim tu dehendriyeshu.* Com.

1. *âtmâ câsau yoniç cety âtmayonis sarvasyâtmâ sarvasya ca yoniḥ.* Com.

2. C'est-à-dire sans défauts. *Guṇî apahatapâpmâdimân.*

3. *Pradhânam avyaktam kshetrajno vijnânâtmâ.* Com.

4. Ou, peut-être, la cause de la délivrance du cercle de la transmigration et des liens qui y retiennent (l'âme individuelle).

5. C'est-à-dire pur (Weber).

6. *Prâṇasyâvishṭambhenânirodhena.* Com.

7. C'est en tant qu'âme individuelle que l'âtman paraît impressionnable ; en réalité, il ne l'est pas. *Vyayamâno vividham ayamâno nânâvâsanâvâsitântaḥkaraṇavikârân anubhavaṃs tattadâtmavipraṣṛta ity avabhâsamâno' pi paramârthato' vyayamâno niççala eva san.* Com.

qui dissipe le *tamas*, — c'est l'âtman. » — Telles sont les paroles du vénérable Maitri. On a dit aussi[1] : « Ce (principe) qui, dans un état de calme parfait (dans le profond sommeil) s'élevant au-dessus de ce corps, obtient la lumière suprême et se manifeste sous la forme qui lui est propre, c'est l'âtman », dit-il (Prajâpati) ; « c'est Brahma, l'être immortel et sans crainte. »

2. 4. *Yo ha khalu vâvoparisthaḥ çrûyate guneshv ivordhvaretasaḥ sa và esha çuddhaḥ pûtaḥ çûnyaḥ çânto' prâṇo nirâtmânanto' kshayaḥ sthiraḥ çâçvato' jaḥ svatantraḥ sve mahimni tishṭhaty anenedaṃ çarîraṃ cetanavat pratishṭhàpitaṃ pracodayitâ vaisho' py asyeti.*

— 5. *Sa va esha sûkshmo' grâhyo' dṛçyaḥ purushasaṃjño' buddhipûrvam ihaivâvartate' ṃçeneti, atha yo ha khalu vâvaitasya so' ṃço' yaṃ yaç cetâmàtraḥ pratipurushaḥ kshetrajñaḥ saṃkalpâdhyavasâyâbhimânaliṅgaḥ prajâpatir viçvâkhyaç cetanenedaṃ çarîraṃ cetanavat pratishṭhâpitaṃ pracodayitâ vaisho' py asyeti.*

« Celui que la révélation désigne comme élevé au-dessus de toutes choses[2], pareil à des ascètes (indifférents) au milieu des objets des sens[3], — celui-là est l'être pur, sans tache, immatériel[4], apaisé, sans prâṇa, sans âtman (sans manas. *Com.*) infini, impérissable, stable, éternel, sans commencement, doué de liberté ; il réside dans sa propre grandeur. C'est par lui que ce corps est constitué intelligent ; c'est lui qui en est l'agent.

« Cet être subtil, imperceptible, invisible, appelé purusha, réside partiellement dans ce corps sans avoir de buddhi[5]. Cette partie de l'âtman est (l'être) qui est tout intelligence, le *pratipurusha* (celui qui se réfléchit dans l'organe interne. *Com.*)[6] l'être conscient incorporé[7], qui consiste en *saṃkalpa*[8], *adhyavasâya*[9]

1. Comp. *Chând. Up.*, 8, 8, d'où ce passage est tiré.
2. Sans contact réel avec les choses matérielles. *Uparishtita eva prapancântarânugamyamâno' pi na tasmin sthitaḥ kim tv asaṃgatayâ prapancâtîte svasvarûpe sthita eva san svacaitanyâbhâsena prapancam avabhâsayaṃs tatra sthita iva bhavati na vastutas tatrâsti.* Com.
3. *Guneshu vishayeshu.*
4. *Çûnyo nishprapancaḥ.* Com.
5. *Pratipurushaḥ ... antaḥkaranâdau pratiphalitaḥ.* Com.
6. *Kshetrajnaḥ kshetram çarîram tad aham asmîti jânâtîti kshetrajnaḥ.*
7. M. Cowel. Le traducteur anglais de cette Upanishad remarque qu'un Ms. donne *buddhipûrvam.* En adoptant cette leçon, il faudrait dire « sous la forme de la buddhi. »
8. Le *saṃkalpa* est l'idée de la nature des choses. *Vishayasvarûpamâtrakalpanam saṃkalpaḥ.* Com.
9. Faculté qui consiste à se déterminer en tel ou tel sens. *Adhyava-*

et *abhimâna*[1], c'est Prajâpati, celui qui s'appelle l'univers. Par cet être, qui est l'intelligence, ce corps est constitué intelligent ; c'est lui qui en est l'agent. »

2. 7. *Sa vâ esha âtmechoçanti kavayaḥ sitâsitaiḥ karmaphalair anabhibhûta iva prati çarîreshu caraty avyaktatvât saukshmyâd adṛçyatvâd agrâhyatvân nirmamatvâc cânavastho' sati kartâkartaivâvasthaḥ sa va esho çuddhaḥ sthiro 'calaç câlepyo' vyagro niḥspṛhaḥ prekshakavad avasthitaḥ svasthaç ca ṛtabhug guṇamayena paṭenâtmânam antardhâyâvasthitâ iti.*

« Il est l'âtman que les sages désirent. Il passe de corps en corps sans être soumis en quelque sorte aux fruits purs ou impurs de l'œuvre, parce qu'il est indéveloppé (c'est-à-dire immatériel) subtil, invisible, insaisissable, dépourvu de toute idée de personnalité, mobile et agissant dans le non-être, (bien qu'en réalité) sans actes[2] et sans mouvements. Il est pur, stable, immobile, sans souillure, sans désirs ni passion, dans la situation d'un spectateur, résidant en lui-même et, s'étant enveloppé dans le réseau des qualités, il goûte le vrai. »

3. 3. *Yaḥ kartâ so' yaṃ vai bhûtâtmâ karaṇaiḥ kârayitântaḥpurushaḥ...*

« Celui qui agit est le *bhûtâtman*[3], le purusha interne qui dirige l'action par le moyen des organes. »

4. 5. *Uttaraṃ praçnam anubrûhîti agnir vâyur âdityaḥ kâlo yaḥ prâṇo' nnaṃ brahmâ rudro vishṇur ity eke' nyam abhidhyâyanty eke' nyaṃ çreyaḥ katamo yaḥ so' smâkaṃ brûhîti tân hovâceti.*

— 6. *Brahmaṇo vâvaitâ agryâs tanavaḥ parasyâmṛtasyâçarîrasya tasyaiva loke pratimodatîha yo yasyânushakta ity evam hy âha brahma khalv idaṃ vâvâ sarvaṃ yâ vâsya agryâs tanavas tân abhidhyâyed arcayen nihnuyâc câtas tâbhiḥ sahaivopary upari lokeshu caraty atha kṛtsnakshaya ekatvam eti purushasya.*

âyas tatra niçcayarûpâ vṛttiḥ. Com.

1. L'*abhimâna* est l'attribution qu'on se fait à soi-même du caractère de maître, de possesseur, comme quand on dit « moi, cela est à moi », etc. *Abhimâno' haṃ mamedam iti svasvâmibhâvollekhaḥ*. Com.

2. *Vastuto' kartaiva*. Com.

3. M. Cowel traduit par l'âme élémentaire, c'est-à-dire formée des éléments. D'après le Com., c'est l'âtman-intelligence dont la présence met les organes en jeu. *Kim yaḥ kartâsmin çarîre so'yaṃ vai bhûtâtmâ vastu karaṇaiḥ saṃnidhisattâmâtreṇa svapreritaiḥ karaṇaiḥ kârayitâ so' ntaḥ purushaç cidâtmeti.*

« Réponds encore à une question. Agni, Vâyu, Âditya, le Temps, le Prâṇa, la Nourriture, Brahma (masculin), Rudra, Vishṇu (sont des dieux) sur l'un desquels ceux-ci méditent, tandis que ceux-là méditent sur un autre. Dis-nous quel est celui d'entre eux que nous devons préférer. Il leur dit :

« (Ces dieux) sont les principaux[1] corps de Brahma, suprême, immortel, sans corps. Chacun en ce monde se porte joyeusement vers celui auquel il s'attache, » dit-il. « Brahma est cet univers. Quant à ces dieux, qui sont ses principaux corps, il faut les méditer, les honorer et rejeter (l'idée de leur individualité. *Com.*)[2]. Avec eux, on s'élève de plus en plus sur l'échelle des mondes ; puis, au moment de la dissolution de l'univers, on obtient l'union avec le purusha. »

5. 1. *Tvaṃ brahmâ tvaṃ ca vai vishṇus tvaṃ rudras tvaṃ prajâpatiḥ, tvam agnir varuṇo vâyus tvam indras tvaṃ niçâkaraḥ tvam annas tvaṃ yamas tvaṃ pṛthivî tvaṃ viçvaṃ tvam athâcyutaḥ, svârthe svâbhâvike' rthe ca bahudhâ saṃsthitis tvayi viçveçvara namas tubhyaṃ viçvâtmâ viçvakarmakṛt, viçvabhug viçvam âyus tvaṃ viçvakrîḍâratiprabhuḥ namaḥ çântâtmane tubhyaṃ namo guhyatamâya ca acintyâyâprameyâya anâdinidhanâya ca.*

— 2. *Atha yo ha khalu vâvâsya tâmaso' mço' sau sa brahmacâriṇo yo' yaṃ rudro' tha yo ha khalu vâvâsya râjaso' mço' sau sa brahmacâriṇo yo' yaṃ brahmâtha yo ha khalu vâvâsya sâttviko' mço sau sa brahmacâriṇo yo' yaṃ vishṇuḥ sa vâ esha ekas tridhâ bhûto' shṭadhaikâdaçadhâ dvâdaçadhâparimitadhâ vodbhûta udbhûtatvâd bhûtaṃ bhûteshu carati pravishṭaḥ sa bhûtânâm adhipatir babhûva ity âsa âtmântarvahiç cântarvahiç ca.*

« Tu es Brahma, tu es Vishṇu, tu es Rudra, tu es Prajâpati, tu es Agni, Varuṇa, Vâyu, tu es Indra, tu es la lune, tu es la nourriture, tu es Yama, tu es Pṛthivî, tu es l'univers, tu es l'inébranlable. C'est en toi que résident avec diversité les bien communs et les biens[3] particuliers (des créatures). Hommage à toi, seigneur de l'univers, âme de toutes choses, agent de toutes les œuvres ; tu jouis de toutes choses, tu es la vie

1. *Agryâh çreshthâh*. Com.

2. *Nihnuyâc ca tat tad upâsya devatâtmâbhimânenâdhyâtmaparicchedâbhimânam svâbhâvikam devatâyâ âtmabhâvâpâdânena hitvâ pṛthagagnyâdidevatâtvam ca nihnuyât parityajet*. Com.

3. *Svârthaḥ purushârthaḥ dharmâdicatushtayarûpaḥ svâbhâvikaḥ prâkṛtikaḥ svasvaprakṛtyanusâry arthaḥ*. Com.

universelle, le maître de tout plaisir et de toute joie. Hommage à toi, dont l'âtman est apaisé; hommage à toi qui es très-caché, qui es incompréhensible, qui ne peux être démontré, qui es sans commencement et sans fin[1] !

« La partie de *tamas* qui se trouve en lui, ô *brahmacârins*, est Rudra; la partie de *rajas* qui se trouve en lui, ô *brahmacârins*, est Brahma (masculin); la partie de *sattva* qui se trouve en lui, ô *brahmacârins*, est Vishnu. Il est un en devenant triple, octuple, undécuple, duodécuple, multiplié à l'infini. Il est manifesté et par suite de la faculté qu'il a de se manifester, il est l'être[2]. Il circule dans les êtres qu'il pénètre. Il est le maître suprême des êtres. Il est ainsi l'âtman qui est au dedans et au dehors (des êtres). »

6. 3. *Dve vâva brahmaṇo rûpe mûrtaṃ câmurtaṃ câtha yan mûrtaṃ tad asatyaṃ yad amûrtaṃ tat satyaṃ tad brahma tad jyotir yaj jyotiḥ sa âdityaḥ sa vâ esha om ity etad âtmâbhavat sa tredhâtmânaṃ vyakuruta om iti tisro mâtrâ etâbhiḥ sarvam idam otaṃ protaṃ caivâsmîty evaṃ hy âhaitad vâ âditya om ity evaṃ dhyâyata âtmânaṃ yuñjîteti.*

« Il y a deux formes de Brahma, l'une matérielle, l'autre immatérielle. Ce qui est matériel est le non-être, ce qui est immatériel est l'être[3], c'est Brahma, c'est la lumière. La lumière est le soleil; celui-ci est *om*. *Om* était l'âtman; il se divisa en trois parties (a + u + m). *Om* comprend trois mesures; sur elles l'univers est tissu et tramé et je suis cela. Ainsi parla-t-il (le soleil). Réfléchissez à cela, appliquez-vous à savoir que le soleil est *om*. »

6. 5. *Athânyatrâpy uktaṃ svanavaty eshâsya tanûr yâ om iti strîpuṃnapuṃsaketi liṅgavaty eshâthâgnir vâyur âdityâ iti bhâsvaty eshâtha brahma rudro vishṇur ity adhipativaty eshâtha gârhapatyo dakshiṇâgnir âhavanîya iti mukhavaty eshâtha ṛg yajuḥ sâmeti vijñânavaty eshâ bhûr bhuvaḥ svar iti lokavaty eshâtha bhûtaṃ bhavyaṃ bhavishyad iti kâlavaty eshâtha prâṇo' gniḥ sûrya iti pratâpavaty eshâthânnam âpaç candramâ ity âpyâyanavaty eshâthâ*

1. *Anâdinidhanâya nityasadrûpâyety arthaḥ.* Com.

2. *Udbhûtatvâd eva bhûtam bhûtasamjnâ âtmâ bhavatîty arthaḥ.* Com.

3. Comp. *Brh. âr. Up.* 2. 3, 1. Il est à remarquer que, dans cette Upanishad, c'est la forme matérielle de Brahma qui est dite réelle (*satya*), tandis qu'ici nous avons l'assertion contraire fondée, d'après le Com., sur un passage de la *Chând. Up.*

buddhir mano' haṃkâra iti cetanavaty eshâtha prâṇo' pâno vyâna iti prâṇavaty eshety ata om ity uktenaitâḥ prastutâ arcitâ arpitâ bhavantîty evaṃ hy âhaitad vai satyakâma paraṃ câparaṃ ca brahma yad om ity etad aksharam iti.

« Il est dit aussi ailleurs : « La forme sonore (de l'âtman identifié au prâṇa et au soleil) est *om;* sa forme sexuelle (ou marquant le genre) est le féminin, le masculin et le neutre; sa forme lumineuse est Agni (le feu), Vâyu (l'air) et Âditya (le soleil); sa forme dominatrice est Brahma, Rudra et Vishṇu; sa forme munie de bouche est le feu gârhapatya, le feu du sud et le feu âhavanîya; sa forme douée de science est le *ṛg*, le *Yajur* et le *Sâma Veda;* sa forme douée de monde est *bhûr, bhuvas* et *svar;* sa forme douée de temps est le passé, le présent et l'avenir; sa forme douée de chaleur est le prâṇa, Agni et Sûrya (le soleil); sa forme douée de croissance est la nourriture, les eaux et la lune; sa forme douée d'intelligence est la buddhi, le manas et le sentiment du moi; sa forme douée de souffle est le prâṇa, l'apâna et le vyâna. En prononçant la syllabe *om* ces formes sont louées, honorées et attribuées (à leur objet). « Il est dit[1] : « O Satyakâma, la syllabe (ou l'impérissable) *om* est Brahma suprême et inférieur. »

— 6. 7. *Khalv âtmano lmâ netâmṛtâkhyaç cetâ mantâ gantotsrashṭânandayitâ kartâ vaktâ rasayitâ ghrâtâ drashṭâ çrotâ spṛçati ca vibhur vigrahe saṃnivishṭa ity evaṃ hy âha atha yatra dvaitîbhûtaṃ vijñânaṃ tatra hi çṛṇoti paçyati jighrati rasayati caiva sparçayati sarvam âtmâ jânîteti yatrâdvaitîbhûtaṃ vijñânaṃ kâryakâraṇakarmanirmuktaṃ nirvacanam anaupamyaṃ nirupâkhyaṃ kiṃ tad avâcyam.*

« L'âtman de l'âtman[2], l'agent (du corps) qui a nom l'immortel est celui qui pense, celui qui préside aux fonctions du manas, celui qui marche, celui qui émet (les excréments), celui qui goûte la volupté, celui qui accomplit l'œuvre, celui qui parle, celui qui savoure, celui qui sent par l'odorat, celui qui voit, celui qui entend, celui qui touche; ayant élu résidence dans le corps il pénètre (il est la substance des choses, par opposition aux qualités)[3]. » — Ainsi s'exprime (la çruti). — Là, où il y a dualité pour l'intelligence, elle entend, elle voit, elle sent par l'odorat,

1. *Praçna Up.* 5. 2.

2. L'ensemble des effets et des causes. *âtmanaḥ kâryakâraṇasaṃghâtasya.* Com.

3. *Vibhur vyâpakaḥ.* Com.

elle savoure et elle touche, car l'âtman connaît tout. Là, où il n'y a pas dualité pour l'intelligence, il n'y a pour elle ni effets, ni cause, ni œuvre; elle n'a ni désignation, ni ressemblance, ni épithète. Qu'est-ce donc? On ne saurait le dire[1]. »

6. 11. *Paraṃ vâ etad âtmano rûpaṃ yad annam annamayo hy ayaṃ prâṇo'tha na yady açnâty amantâçrotâsprashṭâdrashṭâvaktâghrâtârasayitâ bhavati prâṇâṃç cotsṛjatîty evaṃ hy âhâtha yadi khalv açnâti prâṇasamṛddho bhûtvâ mantâ bhavati çrotâ bhavati sprashṭâ bhavati vaktâ bhavati rasayitâ bhavati ghrâtâ bhavati drashṭâ bhavatîty evaṃ hy âha annâd vai prajâḥ prajâyante yâḥ kâç cit pṛthivîçritâḥ ato'nnenaiva jîvanty athaitad api yanty antataḥ.*

« La nourriture est la forme suprême de l'âtman; car ce prâṇa est formé de nourriture. Si l'on ne mange pas, on ne pense pas, on n'entend pas, on ne sent pas par le toucher, on ne voit pas, on ne parle pas, on ne sent pas par l'odorat, on ne savoure pas et on laisse exhaler les prâṇas. » Ainsi s'exprime (la *çruti*)[2]. « Mais si l'on mange, étant fortifié par le prâṇa, on pense, on entend, on sent par le toucher, on parle, on savoure, on sent par l'odorat, on voit. » Ainsi s'exprime (la *çruti*)[3]. C'est de la nourriture que naissent toutes les créatures qui existent sur terre; c'est de la nourriture seule qu'elles vivent; c'est en elle qu'elles retournent finalement. »

Le passage suivant est important en ce qu'il nous montre par quelle suite d'idées on a pu identifier le temps aux modes de Brahma et par conséquent à Brahma lui-même.

6. 14. *Annaṃ vâ asya sarvasya yoniḥ kâlaç cânnasya sûryo yoniḥ kâlasya tasyaitad rûpaṃ yan nimeshâdi.*

« La nourriture est la matrice de l'univers; le temps est la matrice de la nourriture; le soleil est la matrice du temps, qui consiste en secondes, etc. »

6. 15. — *Dve vâva brahmaṇo rûpe kâlaç câkâlaç câtha yaḥ prâg âdityât so'kâlo'kalo'tha ya âdityâd yaḥ sa kâlaḥ sakalaḥ sakalasya vâ etad rûpaṃ yat saṃvatsaraḥ saṃvatsarât khalv evemâḥ prajâḥ prajâyante saṃvatsareṇeha vai jâtâ vivardhante saṃvatsare praty astaṃ yanti tasmât saṃvatsaro vai prajâpatiḥ kâlo'nnaṃ brahmanîḍam âtmâ.*

1. Comp. *Brh. âr. Up.* 2.4, 12-14 et 4.4, 1-2.
2. *Chând. Up.* VII, 9, 1.
3. *Taitt. Up.* II, 2.

« Il y a deux formes de Brahma, le temps et le non-temps. Ce qui est antérieur au soleil et sans parties est le non-temps. Ce qui est postérieur au soleil et qui a des parties est le temps. La forme de (ce temps) qui a des parties est l'année. C'est de l'année que naissent les créatures, c'est par l'année qu'elles croissent après qu'elles sont nées, c'est dans l'année qu'elles prennent fin. L'année est donc Prajàpati[1], le temps, la nourriture, le nid de Brahma, l'âtman. »

6. 17. *Brahma ha vâ idam agra asîd ekò' nantaḥ prâg ananto dakshinato'nantaḥ pratîcy ananta udîcy ananta ûrdhvaṃ càvàñ ca sarvato'nanto na hy asya pràcyâdidiçaḥ kalpante'tha tiryagvâvañ cordhvaṃ vànàhya esha paramàtmâparimito'jo'tarkyo'cintya esha àkàçàtmaivaisha kṛtsnakshaya eko jàgartîty etasmâd âkàçâd esha khalv idaṃ cetâmàtraṃ bodhayaty anenaiva cedaṃ dhyâyate 'sminç ca praty astaṃ yâty asyaitad bhâsvaraṃ rùpaṃ yad amushminn âditye tapaty agnau câdhûmake yaj jyotiç citrataram udarastho'tha vâ yaḥ pacaty annam ity evaṃ hy âha yaç caisho'gnau yaç càyaṃ hṛdaye yaç câsâ âditye sa esha eka ity ekasya haikatvam eti ya evaṃ veda.*

« Au commencement cet univers était Brahma. Il était seul, infini; infini à l'est, infini au sud, infini à l'ouest, infini au nord, infini au zénith, infini au nadir, infini de toutes parts. Car les points cardinaux tels que l'est, etc., n'existent pas pour lui, non plus que le biais, le dessus, le dessous. Cet âtman suprême ne peut être saisi ni mesuré, il n'a point eu de commencement, il ne tombe ni sous la discussion, ni sous la pensée; il a la nature de l'éther. Lui seul reste éveillé dans la destruction de l'univers. C'est en commençant par l'éther qu'il éveille[2] cet univers perceptible[3]. C'est par lui que cet univers est médité[4]; c'est en lui qu'il revient se dissoudre. C'est sa forme brillante qui produit la chaleur du soleil, l'éclat resplendissant du feu sans fumée et qui sié-

1. Nous avons ici une explication de l'identification si fréquente dans les Brâhmaṇas de l'année et de Prajàpati. Celui-ci et celle-là donnent naissance aux créatures.

2. Ou pénètre. *âkâçâdisarvaṃ jagad esha khalu paramâtmâ bodhayati bodhavyâptaṃ karoti pâlayatîty arthaḥ*. Com.

3. *Jagac cetâmâtraṃ cetyamâtram iti yâvat caitanyâbhâsavyâptatvenopalabhyamânatvâc cetyam api cetâmàtram ucyate*. Com.

4. C'est-à-dire produit par la méditation. *Kim ca naiva paramâtmanedaṃ dhyâyate dhyânamâtrenotpadyate so' kâmayata bahu syâm prajàyeya iti idaṃ sarvaṃ sṛjata iti ca çruteḥ*. Com.

geant dans les intestins fait cuire (digérer) la nourriture. Ainsi s'exprime (la *çruti*). C'est un même être qui est dans le feu, dans le cœur et dans le soleil. Celui qui possède cette connaissance obtient l'union avec celui qui est un. »

Les passages suivants sont intéressants aussi parce qu'ils jettent quelque lumière sur la question fort obscure de la valeur qu'attribuaient les Upanishads à la syllabe *om* et de ses rapports avec l'idée de Brahma.

6. 22. — *Dve vâva brahmaṇî abhidhyeye çabdaç câçabdaç câtha çabdenaivâçabdam âvishkriyate'tha tatra om iti çabdo'nenordhvam utkrânto'çabde nidhanam etyatha haishâ gatir etad amṛtam etat sâyujyatvam nirvṛtatvam.*

« Il y a deux Brahmas sur lesquels il faut méditer, le son et le non-son. C'est par le son que ce qui est sans son est manifesté. De ces deux Brahmas la syllabe *om* est (celui qui est) le son. C'est par elle qu'on s'élève au-delà (du monde matériel) et qu'on vient reposer dans le non-son. C'est l'issue, c'est l'immortalité, c'est la communion (avec Brahma), c'est la béatitude[1]. »

6. 23. *Yaḥ çabdas tad om ity etad aksharaṃ yad asyâgraṃ tac chântam açabdam abhayam açokam ânandaṃ tṛptaṃ sthiram acalam amṛtam acyutaṃ dhruvaṃ vishṇusaṃjñitam.*

« La syllabe (*ou* l'impérissable) *om* est le son; ce qui en est l'extrémité[2] est calme, silencieux, sans crainte, sans chagrin, heureux, joyeux, ferme, immobile, immortel, impérissable, absolu, son nom est Vishnu. »

6. 27. *Brahmaṇo vâvaitat tejaḥ parasyâmṛtasyâçarîrasya yac charîrasyaushṇyam.*

« La chaleur du corps est l'éclat de Brahma suprême, immortel, sans corps. »

6. 31. *Katama âtmeti, yo' yaṃ çuddhaḥ pûtaḥ çûnyaḥ çântâdilakshaṇoktaḥ svakair lingair upagṛhyaḥ tasya tal lingam alingasya.*

« Lequel est l'âtman? C'est celui dont le caractère est d'être clair, pur, immatériel et apaisé. Il doit être perçu par les propres signes (qui le distinguent)[3]. Tel est le signe de l'être qui n'a pas de signes. »

1. *Nirvṛtatvam paramânandâvirbhâvaḥ.*
2. *Agram nâdâvasânasthânam.* Com.
3. *Svakair asâdhâraṇair lingaiḥ svarûpasadbhâvasâdhakair upagṛhyaḥ dehâdiprâṇânteshu samghâtâtmakeshu upa samîpe tatsamnihitarûpatayâ grahya ity arthaḥ.* Com.

6. 36. — *Dve vâva khalv ete brahmajyotisho rûpake çântam ekam samṛddham caikam atha yac chântam tasyâdhâram kham atha yat samṛddham idam tasyânnam.*

« Il y a ces deux manifestations de la lumière de Brahma, — l'une apaisée (en repos), l'autre développée (ou croissante). Celle qui est en repos a l'éther pour substance; celle qui est développée a la nourriture pour substance. »

7. 7. *Esha hi khalv âtmântarhṛdaye' ṇîyân iddho' gnir iva viçvarûpo' syaivânnam idaṃ sarvam asminn otâ imâḥ prajâ esha âtmâpahatapâpmâ vijaro vimṛtyur viçoko vicikitso'* [1] *vipâçaḥ satyasaṃkalpaḥ satyakâma esha parameçvara esha bhûtâdhipatir esha bhûtapâla esha setur vidharaṇa esha hi khalv âtmeçânaḥ çambhur bhavo rudraḥ prajâpatir viçvasṛk hiraṇyagarbhaḥ satyaṃ prâṇo haṃsaḥ çâstâcyuto vishṇur nârâyaṇo yaç caisho' gnau yaç câyaṃ hṛdaye yaç câsâv âditye sa esha ekas tasmai te viçvarûpâya satye nabhasi hitâya namaḥ.*

« L'âtman qui est dans le cœur est très-subtil, enflammé comme le feu, doué de toutes les formes; toute cette nourriture est à lui; en lui sont tissues ces créatures. Il est l'âtman dont les fautes sont détruites; il n'est sujet ni à la vieillesse, ni à la mort, ni au chagrin; incapable de subir la faim, il est sans chaînes, il a le vrai pour vouloir et pour désir; il est le seigneur suprême, il est le maître des êtres, il est le protecteur des êtres, il est la digue qui maintient (les limites du monde) [2]. Cet âtman qui est le seigneur est Çambhu, Bhava, Rudra, Prajâpati, le créateur de toutes choses, Hiraṇyagarbha, Satya, Prâṇa, Haṃsa, le maître, l'impérissable, Vishṇu, Nârâyaṇa. Il est l'être unique qui réside à la fois dans le feu, dans le cœur et dans le soleil. Hommage à lui, l'être omniforme qui a pour demeure l'éther, qui est le réel. »

1. Il faut probablement lire *vijighatso* comme *Chând. Up.* 8. 7. 1, d'où ce passage est tiré.

2. *Setur jaganmaryâdâlambhako yato vidharaṇo vidhârako varṇâçramâdidharmâṇâm tuddhatânâm ca iti çeshaḥ.* Com.

Imprimerie Gouverneur, G. Daupeley à Nogent-le-Rotrou.

Sur l'avis de M. *Bergaigne*, répétiteur de langue sanscrite, et de MM. *Michel Bréal* et *Hauvette-Besnault*, commissaires responsables, le présent mémoire a valu à M. Paul Regnaud le titre d'*Élève diplômé de la Section d'Histoire et de Philologie de l'École pratique des Hautes Études*.

Paris, le 15 octobre 1876.

Le directeur de la conférence de grammaire comparée,

Signé : M. Bréal.

Les commissaires responsables,

Signé : M. Bréal et Hauvette-Besnault.

Le président de la section,

Signé : L. Renier.